غایۃ السعایۃ
فی حل ما فی الہدایۃ

شرح اردو ہدایہ

حضرت مولانا محمد حنیف صاحب گنگوہی
فاضل دارالعلوم دیوبند

المکتبۃ الاشرفیہ ۰ جامعہ اشرفیہ ۰ فیروزپور روڈ
لاہور ۰ پاکستان

غایۃ السعایۃ
فی
حل ما فی الہدایۃ
شرح اردو الہدایہ
حضرت مولانا محمد حنیف صاحب گنگوہی
فاضل دار العلوم دیوبند
جلد دوم
المکتبۃ الاشرفیۃ ○ جامعہ اشرفیہ ○ فیروز پور روڈ
لاہور ○ پاکستان

فہرست مضامین کتاب، غایۃ السعایہ فی حل ما فی الہدایہ، جلد دوم

بَابُ التَّیَمُّمِ

یہ باب تیمم کے بیان میں ہے

قولہ باب الخ تیمم چونکہ وضوء کا قائم مقام ہوتا ہے اس لئے صاحبِ کتاب نے وضوء کے بیان سے فارغ ہوکر تیمم کا بیان شروع کیا ہے کیونکہ خلیفہ کا مرتبہ اصل کے بعد ہوتا ہے پھر اس میں اتباعِ کلام اللہ بھی ہے کیونکہ کلامِ الٰہی میں پہلے وضوء کا بیان ہے پھر غسل کا اس کے بعد تیمم کا (مستصفےٰ، عنایہ) اگر کوئی یہ کہے کہ جب اتباعِ کلام اللہ بھی پیشِ نظر ہے تو پھر صاحبِ کتاب نے مسافر اور خارجِ مصر کو مریض پر مقدم کیوں کیا؟ کتاب اللہ میں تو مریض مسافر پر مقدم ہے،

جواب یہ ہے کہ تیمم عدمِ ماء پر مرتب ہے اور خارجِ مصر اور مسافر کے حق میں انعدامِ ماء حقیقی ہے اور مریض کے حق میں حکمی ہے (عنایہ) شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ لغت میں تیمم کے معنی مطلق قصد وارادے کے ہیں قال اللہ تعالیٰ "ولا تیمموا الخبیث"، ای لاتقصدوا، ومنہ قول القائل ؎

وما ادری اذا یممت ارضاً ❊ ارید الخیر ایھما یلینی

وقال امرؤ القیس ؎ تیممتہا من اذرعات واصلہا ❊ بیثرب ادنی دارہا نظر عالی

بخلاف لفظ حج کے کہ اس کے معنی ہیں القصد الی معظم، شریعت میں تیمم کسے کہتے ہیں؟ شروح ہدایہ (عنایہ، کفایہ وغیرہ) میں ہے التیمم فی الشریعۃ ہو القصد الی الصعید الطاہر للتطہیر، اور بدائع وغیرہ میں ہے استعمال الصعید الطیب فی عضوین مخصوصین علیٰ قصد التطہیر بشرائط مخصوصۃ، لیکن پہلی تعریف پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بقولِ صاحب فتح وبحر وغیرہ قصد شرط ہے نہ کہ رکن، اور دوسری تعریف پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اعضاء پر جزءِ ارض کا استعمال شرط نہیں یہاں تک کہ چکنے پتھر سے تیمم کرنا جائز ہے (تبیین)

پس شرعی تیمم کی بہتر تعریف یہ ہے انہ اسم لمسح الوجہ والیدین عن الصعید الطاہر بنیۃ خاصۃ کہ بشرطِ نیتِ خاص پاکیزہ زمین سے چہرہ اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا تیمم کہلاتا ہے، صحیح اور متفق علیہ تعریف یہی ہے، صاحب بحر ونہر اور صاحب فتح وغیرہ نے اسی کو لیا ہے، تعریف میں لفظ صعید سے یہ بتانا ہے کہ زمین کی جنس ہونی چاہئیے خواہ اس پر خاک اور غبار ہو یا نہ ہو یہاں تک کہ چکنے پتھر سے تیمم کرنا جائز ہے، اور طاہر کی قید سے نجس زمین نکل گئی کیونکہ آیت "فتیمموا صعیداً طیباً" میں صعید طیب کی قید ہے تو وہ ہر طرح سے پاکیزہ ہونی چاہئیے، پس جو زمین پیشاب وغیرہ سے نجس ہوجائے اور پھر دھوپ وغیرہ سے خشک ہوجائے تو وہ من وجہٍ پاک ہوگئی یہاں تک کہ اس پر نماز جائز ہے لیکن وہ من کل وجہٍ پاک نہیں اس لئے اس پر تیمم جائز نہ ہوگا، در مختار میں ہے کہ وہ تو ماءِ مستعمل کی مانند ہے یعنی خود تو پاک ہے لیکن پاک کرنیوالی نہیں ہے، اور نیتِ خاص سے مراد یہ ہے کہ تقرب کی نیت ہونی چاہئیے، اب طرفین کے نزدیک تو ایسے تقرب مقصود کی نیت ہو جو بلا طہارت درست نہ ہو سکے، اور امام ابویوسف کے نزدیک صرف عبادتِ مقصودہ

کی نیت کافی ہے گو طہارت پر موقوف نہ ہو جیسے اسلام لانا کہ بلا طہارت بھی صحیح ہو جاتا ہے لیکن تقرب مقصود ہونیکی وجہ سے تیمم کی صلاحیت رکھتا ہے خلاصہ یہ کہ بلا نیتِ تقرب کسی کے نزدیک بھی تیمم درست نہیں البتہ دوسرے کو تیمم سکھلانا بھی چونکہ تقرب وطاعت ہے لہذا اس نیت سے تیمم صحیح ہو جائیگا، تاہم ایسے تیمم سے نماز جائز نہ ہو گی بلکہ نماز کے تیمم میں امام ابو یوسف کے نزدیک تقرب مقصود کی نیت شرط ہو گی اور طرفین کے نزدیک اتنی شرط اور زائد ہے کہ مقصود تقرب بھی ایسا ہو کہ بلا طہارت صحیح نہ ہو سکے، تیمم کے ارکان اور اس کی شروط کا بیان تو آگے آرہا ہے۔ یہاں اجمالی طور پر معلوم کر لینا چاہیئے سو تیمم کے دو رکن ہیں، (۱) دو مرتبہ پاک مٹی وغیرہ پر ہاتھ مارنا (۲) چہرہ اور دونوں ہاتھوں کا پورے طور پر استیعاب۔ تیمم کے لئے چھ شرطیں ہیں (۱) نیت (۲) مسح (۳) کم از کم تین انگلیوں سے تیمم کرنا (۴) مٹی یا اس کے مثل کا ہونا (۵) زمین وغیرہ کا مطہر ہونا (۶) پانی کا نہ ملنا یا نقصان دہ ہونا، ابن وہبان نے اسلام کی شرط کا بھی اضافہ کیا ہے، نیز حیض و نفاس کا منقطع ہونا اور چہرہ اور ہاتھوں پر چربی وغیرہ کا نہ ہونا بھی شرط ہے جو مانع تیمم ہوں، تیمم میں آٹھ سنتیں ہیں (۱) شروع میں وضوء کی طرح بسم اللہ پڑھنا (۲) دونوں ہتھیلیوں کے اندرونی حصہ کو زمین پر مارنا (۳) ہتھیلیوں کو زمین پر رکھ کر آگے کی طرف کھینچنا (۴) پھر ہتھیلیوں کو زمین پر رکھے ہوئے لوٹانا (۵) دونوں ہتھیلیوں کا جھاڑنا تاکہ زائد مٹی جھڑ جائے ورنہ مثلہ ہو جائیگا (۶) انگلیاں کشادہ کر کے زمین پر مارنا تاکہ اگر غبار ہو تو انگلیوں کے درمیان میں آجائے (۷) ترتیب قائم رکھنا یعنی اول چہرہ پھر داہنے ہاتھ پھر بائیں ہاتھ پر مسح کرنا (۸) مسح میں اس طرح تسلسل رکھنا کہ اگر پانی سے اعضاء دھوئے جاتے تو اتنی دیر میں پہلا عضو خشک نہ ہونے پاتا، تیمم کی مذکورہ بالا شرطیں اور سنتیں اس قطعہ میں منظوم ہیں ؎

والاسلام شرط عذر وضرب ونیتہ ❊ ومسح وتعمیم صعید مطہر

وسنتہ سمی وبطن وفرج ❊ ونفض ورتب وال اقبل وتدبر

فائدہ: مشروعیت تیمم امت محمدیہ کے خواص میں سے ہے، ارشاد نبوی ہے "جعلت لی الارض مسجدًا وطھورًا" یعنی روئے زمین کو خاص طور پر ہمارے لئے مسجد اور ذریعہ طہارت بنایا گیا ہے، تیمم کی مشروعیت غزوۂ مریسیع میں ہوئی حضرت عائشہ صدیقہ کا ہڈی کا ہار گم ہو گیا تھا، آنحضرت نے لوگوں کو تلاش کرنے کیلئے فرمایا اس میں نماز کا وقت ہو گیا پانی موجود نہ تھا، بعض لوگوں نے اس پریشان کن صورت حال کی شکایت صدیق اکبر رضؓ سے کی کہ آپ کی صاحبزادی کی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے لوگوں کو زحمتِ انتظار گوارا کرنی پڑی، صدیق اکبر نے یہ سنکر صاحبزادی کو برا بھلا کہا کہ تمہاری وجہ سے ایسی جگہ رکنا پڑا جہاں پانی نہیں ہے اس پر آیتِ تیمم نازل ہوئی، اور حق سبحانہ وتعالی نے اس مشکل کو آسان کر کے ہمیشہ کے لئے ضرورتمند مسلمانوں پر احسانِ عظیم فرمایا۔

اسید بن حضیر رضؓ فرمانے لگے کہ اے آلِ ابو بکر! تیمم کا یہ انعام تمہاری کچھ پہلی ہی خیر و برکت نہیں ہے بلکہ ام المؤمنین خدا تم پر رحمت فرمائے جب کبھی آپ کے ساتھ کوئی ناگوار بات پیش آئی تو ساتھ ہی اللہ تعالی نے اس میں کوئی ایسا انعام بھی رکھدیا جس میں مسلمانوں کے لئے سہولت اور آسانی ہو۔

ومن لم یجد الماء وهو مسافرٌ او خارجَ المصر بینه وبین المصر میلٌ او اکثرُ یتیمم بالصعید لقوله تعالیٰ فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیدًا طیبًا

ترجمہ

جو شخص پانی نہ پائے اور وہ مسافر ہو یا شہر سے باہر ہو اور اس کے اور شہر کے درمیان ایک میل یا اس سے زائد ہو تو وہ پاک مٹی سے تیمم کرلے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ پس نہ پاؤتم پانی تو تیمم کرلو پاک مٹی سے :۔ تشریح :

قولہ ومن لم یجد الخ جو شخص سفر میں ہونیکی وجہ سے یا شہر سے باہر ہونیکی وجہ سے پانی نہ پائے اور حال یہ کہ اس کے اور شہر کے درمیان ایک میل یا اس سے زائد کا فاصلہ ہو تو وہ پاک مٹی سے تیمم کرلے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے، ”فلم تجدوا ماءً اھ“ :۔

قولہ او خارج المصر الخ یہ اگر مرفوع پڑھا جائے تو ”مسافر“ پر معطوف ہوگا اور اگر منصوب پڑھا جائے تو حال مفرد ہوگا اور جملہ حالیہ جو اس سے قبل ہے یعنی ”وہو مسافر“ اس پر معطوف ہوگا کقولہ تعالیٰ ”ولا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ حتی تعلموا ماتقولون ولاجنبًا الآ“، یا مفعول فیہ یعنی ظرف مکان کی بنا پر منصوب ہوگا اور اس وقت بھی ”وہو مسافر“ پر معطوف ہوگا اور یہ مبتداء کے ساتھ جملہ حال کی جگہ میں کقولہ تعالیٰ ”والرکب اسفل منکم“، قال الکمال ورجح الاول فی النہایۃ والظاہر ان الثانی ارجح اھ،

پھر شہر سے باہر ہونا عام ہے برائے تجارت ہو یا برائے کاشتکاری یا اس کے علاوہ یعنی قاصد سفر صحیح ہو یا نہ ہو بہر حال تیمم جائز ہے، صاحب کتاب نے اس قول سے یہ بھی بتایا ہے کہ شہر میں رہتے ہوئے پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم جائز نہیں کیونکہ شہر میں ایسا اتفاق نادر ہے چنانچہ امام تمرتاشی فرماتے ہیں من عدم الماء فی المصر لایجزیہ التیمم لانہ نادر، محیط اور مبسوط میں بھی اس کی تصریح موجود ہے اور شرح طحاوی میں ہے لایجوز التیمم فی المصر الا لخوف فوت جنازۃ او صلوٰۃ عید او للجنب الخائف من البرد یعنی شہر میں رہتے ہوئے پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم جائز نہیں بجز تین صورتوں کے جو اس سے مستثنیٰ ہیں یعنی نماز جنازہ یا نماز عیدین کے فوت ہونیکا اندیشہ ہو یا جنبی کو ٹھنڈ کی بنا پر بیمار ہو جانے کا خطرہ ہو، شیخ سلمی سے شہر میں رہتے ہوئے پانی نہ ملنے کی حالت میں بہر صورت تیمم کا جواز منقول ہے، شیخ ابوزید دبوسی نے الاسرار میں اس کی تصریح بھی کی ہے اور صاحب بحر نے اسی کو حق کہا ہے :۔

قولہ لقولہ تعالیٰ الخ تیمم کا حکم حضرت عائشہ رضؓ کا ہار گم ہونے کے موقع پر نازل ہوا ہے جو ہم سابق میں ذکر کرچکے چنانچہ صحیحین وغیرہ کی حدیث عائشہ رضؓ میں اسی قصہ کے اندر یہ الفاظ ہیں ”فانزل اللہ آیۃ التیمم“ پھر تیمم کا حکم قرآن پاک میں دو جگہ آیا ہے ایک سورۂ نساء کی آیت ۴۳ میں اور ایک سورۂ مائدہ کی آیت ۶ میں، اور ان دونوں میں یہ

؎ قیل حال الاکثر یعلم بالاولیٰ فلاحاجۃ الیٰ ذکرہ، قلنا التحدیدات الشرعیۃ قد یکون غیر معقولۃ المعنی فیجوز ان یذہب الوہم الی ان ہذہ التحدیدات غیر معقولۃ المعنی، وقولہ یتیمم المراد بالتیمم معناہ اللغوی فلا یکون الصعید مستدرکًا ۱۲ حاشیہ

الفاظ وارد ہیں " فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیدًا طیبًا " ، اب " لقولہ تعالیٰ فلم تجدوا ماءً اھ " سے کونسی آیت مراد ہے آیت نساء یا آیت مائدہ ؟ کیونکہ یہ دونوں ہی ذکر تیمم پر مشتمل ہیں ، اس کی بابت عظیم اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابن العربی فرماتے ہیں " ہذہ معضلۃ ما وجدت لدائہا من دواء لانا لانعلم ای الآیتین عنت عائشہ رضؓ " کہ یہ بڑی پیچیدہ مشکل اور لاعلاج بیماری ہے جسکی دوا مجھے نہ مل سکی کیونکہ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ حضرت عائشہ رضؓ نے کونسی آیت کا ارادہ کیا ہے ،
علامہ ابن بطال نے بھی تردد کیا ہے کہ وہ آیت نساء ہے یا آیت مائدہ ، اسی طرح علامہ سقافسی نے بھی تردد ہی ظاہر کیا ہے ،

لیکن علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ وہ آیت نساء ہے کیونکہ آیت مائدہ کو تو آیۃ الوضوء کہا جاتا ہے اور آیت نساء میں چونکہ وضوء کا ذکر نہیں ہے لہذا اس کو آیۃ التیمم کہنا معقول ہوگا ، علامہ واحدی نے بھی اسباب نزول میں حدیث عائشہ رضؓ کو آیت نساء کے ذکر میں لکھا ہے (فتح الباری ص ۳۶۷ ج ۱)

صاحب انوار الباری نے نقل کیا ہے کہ اسی طرح علامہ بغوی نے اس حدیث کو آیۃ النساء کے موقع پر ذکر کیا ہے آیت مائدہ کے موقع پر ذکر نہیں کیا ، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ چونکہ سورۂ نساء کی آیت آیت مائدہ سے پہلے اتری ہے اس لئے یہاں وہی مراد ہے وجہ یہ ہے کہ سورۂ نساء والی آیت تحریم شراب سے پہلے نازل ہوئی ہے اور شراب کی حرمت کا حکم اس موقع پر آیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بنی نضیر کا محاصرہ کئے ہوئے تھے اور یہ واقعہ جنگ اُحد سے کچھ بعد کا ہے ،

حافظ ابن حجر نے اس موقع پر ابن العربی اور ابن بطال کا تردد اور صرف قرطبی و واحدی کی رائے نقل کر کے لکھا ہے " وخفی علی الجمیع ماظہر للبخاری من ان المراد بہا آیۃ المائدۃ بغیر تردد لروایۃ عمرو بن الحرث اذ صرح فیہا بقولہ فنزلت یاایہا الذین اٰمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ اھ " (فتح الباری ص ۳۶۷ ج ۱) کہ جو بات سب پر مخفی رہی وہ امام بخاری کیلئے بے تردد ظاہر ہوگئی کہ حضرت عائشہ رضؓ کی مراد آیت مائدہ ہی ہے روایت عمرو بن حارث کی وجہ سے کیونکہ اس میں تصریح ہے کہ یہ آیت نازل ہوئی ، یاایہا الذین اٰمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ اھ ،

صاحب انوار الباری کہتے ہیں کہ محقق عینی نے بھی امام بخاری کی رائے کو بڑی اہمیت دیکر لکھا ہے لیکن ان دونوں حضرات نے حافظ ابن کثیر کی رائے و تحقیق ذکر نہیں کی ، نہ علامہ قرطبی ، واحدی اور بغوی کی ترجیح و دلائل پر کوئی نقد کیا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کی جلالت قدر کے باعث دوسرے حضرات کو نظر انداز کر دیا ہے ، دوسری اہم بات یہ ہے کہ بقول صاحب امانی الاحبار یہاں تو امام بخاری کی بات بلا تردد قرار دی گئی ہے مگر جب وہ خود کتاب التفسیر میں پہنچے ہیں تو وہ بھی مترددین کے زمرہ میں شامل ہو گئے ہیں کیونکہ حضرت عائشہ رضؓ کی حدیث کو انہوں نے نساء اور مائدہ دونوں میں ذکر کر دیا ہے (انوار الباری ص ۱ ج ۸)

مولانا عبد الحی صاحب السعایہ میں فرماتے ہیں " والصحیح علی ما فی فتح الباری وعمدۃ القاری ان المراد بآیۃ التیمم فی قصۃ الوضوء ہی آیۃ المائدۃ بتمامہا ولو وقف فہؤلاء علی ما ذکرہ ابو بکر الحمیدی فی جمعہ فی حدیث عمرو بن الحارث عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابیہ عن عائشۃ فان فیہ فنزلت یاایہا الذین اٰمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوہکم الآیۃ الی قولہ لعلکم تشکرون ، لما احتاجوا الی ہذہ الاحتمالات والتاویلات " ۔ ۔

(تنبیہ ۸) حضرت عائشہ رضہ کا ہار گم ہونے کے موقع پر دو قصے پیش آئے ہیں ایک قصۂ افک اور ایک قصۂ تیمم، اب قصۂ افک تو بالاتفاق غزوۂ بنی مصطلق میں پیش آیا ہے جس کو غزوۂ مریسیع بھی کہتے ہیں، یہ اور بات ہے کہ اس غزوہ کے سنہ وقوع میں اختلاف ہے، امام بخاری نے ابن اسحاق سے نقل کیا ہے کہ یہ ۶ھ میں پیش آیا ہے، خلیفہ اور طبری نے اسی پر جزم کیا ہے اور موسیٰ بن عقبہ سے نقل کیا ہے کہ ۴ھ میں پیش آیا ہے مگر حافظ ابن حجر نے اس کو سبقتِ قلمِ بخاری قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ مغازی موسیٰ بن عقبہ میں ان سے بہ طرق متعددہ ۵ھ نقل ہوا ہے جنکی تخریج حاکم اور بیہقی وغیرہ نے کی ہے، ابن سعد کے نزدیک ۲ شعبان ۵ھ میں پیش آیا ہے اور مشہور بھی یہی ہے ابو عبداللہ نے الاکلیل میں اسی کو ترجیح دی ہے اور بیہقی نے قتادہ وغیرہ وغیرہ سے یہی روایت کیا ہے قال الحاکم فی الاکلیل قول عروۃ وغیرہ انہا سنۃ خمس اشبہ من قول ابن اسحاق،

لیکن قصۂ تیمم کس غزوہ میں پیش آیا ہے اس کی بابت اختلاف ہے، شیخ احمد بن نصر داؤدی شارح بخاری نے غزوۂ فتح ذکر کیا ہے مگر یہ قول ضعیف ہے جس کی بابت خود داؤدی نے بھی تردد کیا ہے، امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ سقوطِ عقد کا واقعہ جس میں آیتِ تیمم نازل ہوئی غزوۂ ذات الرقاع میں پیش آیا ہے اور وہ غزوۂ خیبر کے بعد کا ہے جس کا شمار ۷ھ کے غزوات میں ہوا ہے لیکن ابن عبد البر، ابن سعد، ابن حبان وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ یہ بھی غزوۂ بنی مصطلق میں پیش آیا ہے اور یہی مشہور ہے،

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابو ہریرہ رضہ سے منقول ہے کہ جب آیتِ تیمم نازل ہوئی تو ”لم ادر کیف اصنع“ میں نہیں جان سکا کہ تیمم کا عمل کس طرح کیا جائے معلوم ہوا کہ نزولِ آیتِ تیمم کے واقعہ میں حضرت ابو ہریرہ رضہ شریک تھے، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضہ خیبر میں حاضر ہوئے ہیں جس کا شمار ۷ھ کے غزوات میں ہے تو حضرت ابو ہریرہ رضہ کی شرکت سے یہی راجح معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ غزوۂ ذات الرقاع کا ہے اور غزوۂ ذات الرقاع میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کی شرکت سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے،

مولانا عبد الحی صاحب السعایہ میں فرماتے ہیں کہ اس کا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ جب حضرت ابو ہریرہ رضہ مشرف باسلام ہوئے اور ان کو تیمم کی ضرورت پیش آئی تو ان کے سامنے آیت تیمم پڑھی گئی فظن انہا نزلت عند ذلک، او یقال اطلق علی علمہ بہا نزولہا،

پھر قصۂ تیمم کو غزوۂ مریسیع سے وابستہ ماننے کی بابت حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ہمارے بعض شیوخ نے اس کو مستبعد قرار دیا ہے اس واسطے کہ مریسیع مکہ کی جانب سے قدید اور ساحل کے درمیان ہے اور قصۂ تیمم ناحیۂ خیبر کا ہے کیونکہ حدیث تیمم میں ہے ”حتی اذا کنا بالبیداء او بذات الجیش“ اور بیداء و ذات الجیش دونوں مدینہ اور خیبر کے درمیان میں ہیں کما جزم بہ النووی، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام نووی نے جس پر جزم کیا ہے یہ ابن التین شارح بخاری کی تحقیق کے خلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ بیداء ذو الحلیفہ ہے جو مکہ کے راستہ سے مدینہ کے قریب واقع ہے، یہ کہکر موصوف نے حدیث عائشہ کو ذکر کیا ہے اس کے بعد حدیث ابن عمر ذکر کی ہے ”بیداء کم ہذہ (بقیہ ص ۸ پر)

وقولہ علیہ السلام التراب طَهورُ المسلمِ ولوالیٰ عشر حجج مالم یجدِ الماءَ والمیلُ هو المختارُ فی المقدار لانہ یلحقہ الحرجُ بدخول المصرِ والماءُ معدومٌ حقیقۃً والمعتبرُ المسافۃُ دون خوفِ الفوتِ لانّ التفریطَ یاتی من قِبلہ

توضیح اللغۃ :-

تراب مٹی، طهور جس سے پاکی حاصل کی جائے، حجج جمع حجۃ سال، حرج تنگی، مصر شہر، مسافۃ دوری، فاصلہ، تفریط کوتاہی کرنا، قِبل جانب، طرف :-

ترجمہ : اور اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مٹی مسلمان کو پاک کرنیوالی ہے اگرچہ دس سال تک ہو جب تک پانی نہ پائے اور مقدار کے بارے میں میل ہی قول مختار ہے کیونکہ اس صورت میں شہر تک جانے میں تنگی لاحق ہوگی اور پانی درحقیقت معدوم ہے اور معتبر مسافت ہے نہ کہ نماز فوت ہونے کا خوف کیونکہ کوتاہی اسی کی جانب سے ہوگی :-

تشریح:

قولہ وقولہ علیہ السلام الخ صاحب ہدایہ نے جواز تیمم کی دو دلیلیں پیش کی ہیں ایک آیت قرآنی جس کی تشریح گزر چکی اور ایک حدیث نبوی جو حضرت ابوذر رضؓ اور حضرت ابوہریرہ رضؓ سے مروی ہے، حدیث ابوذر کی تخریج ابو داؤد، ترمذی، نسائی، احمد، ابن حبان، حاکم اور بیہقی نے کی ہے کہ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : الصعیدُ الطیبُ وضوءُ المسلمِ ولوالیٰ عشر سنین مالم یجد الماءَ فاذا وجدَ الماءَ فلیمسّہ بشرَہ فان ذلک خیر

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا : پاک مٹی مسلمان کے لئے وضوء ہے گو دس سال تک ہو جب تک پانی نہ پائے جب پانی پائے تو اس کو اپنے بدن سے چھوئے کہ یہ بہتر ہے،

حافظ سیوطی نے جامع صغیر میں بروایت احمد و ابو داؤد و ترمذی یہ الفاظ ذکر کئے ہیں "الصعید الطیب طهور المسلم مالم تجد الماء ولوالی عشر حجج فاذا وجدت الماء فامسہ بشرتک"

اور حدیث ابوہریرہ رضؓ کی تخریج بزار نے مسند میں کی ہے "الصعید وضوء المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین فاذا وجد الماء فلیتق اللہ ولیمسہ بشرتہ"

حدیث ابوذر رضؓ کی بابت ابن القطان نے اپنی کتاب "الوہم والایہام" میں کہا ہے "ہذا حدیث ضعیف بلاشک اذلا بد فیہ من عمرو بن بجدان وعمرو بن بجدان لایعرف لہ حال وانما روی عنہ ابو قلابۃ" کہ یہ حدیث بلاشک ضعیف ہے کیونکہ اس کا مدار عمرو بن بجدان پر ہے اور اس کا حال معلوم نہیں اس سے صرف ابو قلابہ راوی ہے،

(بقیہ ع) التی تکذبون فیہا ما اہل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا من عند المسجد" نیز ابو عبید کہتے ہیں کہ ذات الجیش مدینہ سے ایک برید مسافت پر ہے اس کے اور عقیق کے درمیان نو میل کا فاصلہ ہے، فاستقام ما قال ابن التین ویؤیدہ ما رواہ الحمیدی فی مسندہ عن سفیان فقال فیہ ان القلادۃ سقطت لیلۃ الابواء بین مکۃ والمدینۃ :-

جواب یہ ہے کہ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن کہا ہے بلکہ زیلعی، ابن المنذری اور ابن تیمیہ وغیرہ نے امام ترمذی سے اس کی تصحیح بھی ذکر کی ہے حافظ ابن حجر تلخیص میں فرماتے ہیں کہ اس کو شیخ ابو حاتم نے بھی صحیح کہا ہے، رہا عمرو بن بجدان راوی سو حافظ نے تہذیب میں کہا ہے کہ ابن حبان نے اس کو ثقات میں ذکر کیا ہے، شیخ عجلی کہتے ہیں بصری تابعی ثقہ، اور موصوف نے تلخیص میں کہا ہے وغفل ابن القطان فقال انہ مجہول[۱] :۔

قولہ والمیل ہو المختار الخ قرآن پاک میں جو عدم وجدان کو شرط قرار دیا ہے اس کا معیار ظاہر الروایۃ میں کم از کم ایک میل دوری قرار دی گئی ہے، اور امام صاحب سے حسن بن زیاد کی روایت یہ ہے کہ جواز تیمم کے لئے ایک میل کے بقدر دوری اس وقت معتبر ہے جب پانی اس کے سامنے کی جانب نہ ہو بلکہ پیچھے ہو یا دائیں یا بائیں جانب ہو یہاں تک کہ اگر وہ پانی کی تلاش میں جائے تو آمد و رفت میں دو میل کا بعد ہو جائے گا اور اگر پانی سامنے کی جانب ہو تو پھر دو میل کے بقدر فاصلہ ہونا چاہیئے، امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر پانی اتنی دور ہو کہ اس کی تلاش میں قافلہ اور رفقاء سفر نظروں سے اوجھل ہو جائیں گے جس سے جانی و مالی نقصان کا اندیشہ ہو تو اس مسافت کو بعید سمجھا جائیگا اور تیمم جائز ہو گا، صاحب ذخیرہ کہتے ہیں وہذا احسن جداً، تجنیس میں ہے کہ اکثر مشائخ نے اسی کو پسند کیا ہے، امام محمد سے مروی ہے کہ جب پانی دو میل دور ہو تو تیمم جائز ہے، فقیہ ابو بکر ابن الفضل نے اسی کو اختیار کیا ہے، امام کرخی سے منقول ہے کہ اگر وہ ایسی جگہ ہو جہاں سے اہل ماء کی آواز سن سکتا ہو تو وہ قریب ہے تیمم جائز نہ ہو گا ورنہ بعید ہے، خانیہ میں ہے کہ بہت سے مشائخ نے اسی کو لیا ہے، بعض حضرات نے اتنی دوری کا اعتبار کیا ہے جہاں اذان کی آواز نہ سن سکے، اور بعض نے کہا ہے کہ چلانے سے جہاں تک آواز پہنچے اتنی دوری کا اعتبار ہے، لیکن شارع نے چونکہ دفع حرج اور آسانی کے پیش نظر جواز تیمم کی رخصت مرحمت فرمائی ہے اس لئے صاحب ہدایہ نے اس پر نظر رکھتے ہوئے قول اول کو مختار کہا ہے، گویا ایک میل دور ہونے کی صورت میں اگرچہ پانی موجود ہے لیکن تنگی و حرج کی وجہ سے اس کو غیر موجود مان لیا گیا البتہ ایک میل سے کم میں حرج نہ ہونے کی وجہ سے حکماً موجود ہی قرار دیا گیا ہے :۔

(فائدہ) میل کی تحدید کے سلسلہ میں بھی مختلف اقوال ہیں اور معتبر قول ابو العباس احمد شہاب الدین بن ہاشم کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک برید چار فرسخ کا ہوتا ہے اور ایک فرسخ تین میل کا اور ایک میل ہزار باع کا اور ایک باع چار ذراع کا اور ایک ذراع چوبیس انگل کا اور ایک انگل چھ جَو کا (اس طرح کہ ایک جَو کی پیٹھ دوسرے جَو کے پیٹ سے ملی ہو)

---

[۱] قال الشیخ تقی الدین فی " الامام " ومن العجب کون ابن القطان لم یکتف بتصحیح الترمذی معرفۃ حال عمرو بن بجدان مع تفردہ بالحدیث وہو قد نقل کلامہ " ہذا حدیث حسن صحیح " وای فرق بین ان یقول : ہو ثقۃ، او یصحح لہ حدیثا انفرد بہ ؟ وان کان قد توقف عن ذلک لکونہ لم یرو عنہ الا ابو قلابۃ فلیس ہذا بمقتضی مذہبہ فانہ لا یلتفت الی کثرۃ الرواۃ فی نفی جہالۃ الحال، فکذلک لا یوجب جہالۃ الحال بانفراد راو واحد عنہ بعد وجود ما یقتضی تعدیلہ وہو تصحیح الترمذی ۱۲ (نصب الرایہ)

اور ایک جَو خچر کے چھ بالوں کا ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ ایک میل تہائی فرسخ کا ہوتا ہے جس کی مقدار چار ہزار ذراع ہے مشہور قول یہی ہے اور اسی کو ایک جم غفیر نے نقل کیا ہے مثلاً زیلعی نے تبیین الحقائق میں، ابن نجیم نے نہر میں، حدادی نے جوہرہ میں، سروجی نے غایہ میں، بقول بعض شیخ ابن الحاجب نے مذکورہ کل مسافتوں کو ان اشعار میں جمع کیا ہے ؎

انّ البریدَ من الفراسخ اربع	ولفرسخ فثلاث امیال ضَعُوا
والمیلُ الفٌ ای من الباعاتِ قُلْ	والباعُ اربع اذرع تتبع
ثم الذراعُ من الاصابع اربع	من بعدہا العشرون ثم الاصبع
سِتّ شعیرات فظہر شعیرۃ	منہا الیٰ بطن لأخریٰ توضع،
ثم الشعیرۃُ سِتّ شعرات فقل	من شعرِ بَغلٍ لیس فیہا مدفع

دوسرا قول برجندی نے شرح نقایہ میں مضمرات سے نقل کیا ہے "ان المیل ثلث فرسخ وذلک اربعۃ الاف خطوۃ، کل خطوۃ نصف ذراع وذراع بذراع العامۃ وذلک اربع وعشرون اصبعا بعدد حروف لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ" اس قول پر ایک فرسخ اٹھارہ ہزار ذراع کا ہوگا اور ثلث فرسخ چھ ہزار ذراع کا، فاضل اخی چلپی نے شارح وقایہ کے قول "المیل ثلث الفرسخ" کی تفسیر اسی قول سے کی ہے اسی کو علامہ عینی، ملا مسکین اور شیخ ابن نجیم نے شروح کنز میں ینابیع سے نقل کیا ہے مگر یہ قول قابل اعتماد نہیں بل المعول علیہ ہو الاول صرح بہ الخیر الرملی وغیرہ، تیسرا قول یہ ہے کہ میل ساڑھے تین ہزار ذراع سے چار ہزار ذراع تک ہے، ابن الہمام نے فتح القدیر میں اور مؤلف ذخیرہ و صاحب مغرب نے اس قول کو ابن شجاع کی طرف منسوب کیا ہے :-

قولہ والماء معدوم الخ صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ یہ ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نص یعنی آیت تیمم میں تو اطلاق ہے کوئی مسافت معین نہیں پس ایک میل کی مسافت معین کرنا کتاب اللّٰہ کے اطلاق کو دائے کے ذریعہ سے مقید کرنا ہے جو جائز نہیں،

جواب یہ ہے کہ آیت میں منصوص یہ ہے کہ پانی حقیقۃً معدوم ہو تب تیمم جائز ہوگا اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ دروازے پر آدمی کے پاس پانی نہ ہو اور گھر میں موجود ہو تو اس کے لئے تیمم کا جواز نہیں ہے یہاں تک کہ سو پچاس قدم تک ہونے سے بھی تیمم جائز نہیں ہو سکتا بلکہ اتنی دور ہونا چاہئے کہ وہاں جانے میں حرج لاحق ہو اس لئے ہم نے قریب و بعید کے درمیان حد فاصل حرج کے اعتبار سے قرار دی ہے لقولہ تعالیٰ "وما جعل علیکم فی الدین من حرج" وقال اللّٰہ تعالیٰ "ما یرید اللّٰہ لیجعل علیکم من حرج" :-

قولہ والمعتبر الخ امام زفر کے نزدیک اگر نماز جاتے رہنے کا اندیشہ ہو تب بھی تیمم جائز ہے اگرچہ پانی میل بھر سے کم دوری پر ہو، صاحب ہدایہ "دون خوف الفوت" کہہ کر اس کو رد کر رہے ہیں کہ نماز پڑھنے میں اس نے کیوں اتنی دیر لگائی کہ نماز جاتے رہنے کا اندیشہ ہو گیا، یہ کوتاہی تو خود اس کی جانب سے ہے اس لئے معذور سمجھ کر تیمم کی

(باقی صلا پر)

وَلَوْ كَانَ يَجِدُ الْمَاءَ اِلَّا اَنَّهٗ مَرِيْضٌ فَخَافَ اِنِ اسْتَعْمَلَ الْمَاءَ اِشْتَدَّ مَرَضُهٗ يَتَيَمَّمُ لِمَا تَلَوْنَا وَلِاَنَّ الضَّرَرَ فِيْ زِيَادَةِ الْمَرَضِ فَوْقَ الضَّرَرِ فِيْ زِيَادَةِ ثَمَنِ الْمَاءِ وَذٰلِكَ يُبِيْحُ التَّيَمُّمَ فَهٰذَا اَوْلٰى وَلَا فَرْقَ بَيْنَ اَنْ يَشْتَدَّ مَرَضُهٗ بِالتَّحَرُّكِ اَوْ بِالْاِسْتِعْمَالِ وَاعْتَبَرَ الشَّافِعِيُّ خَوْفَ التَّلَفِ وَهُوَ مَرْدُوْدٌ بِظَاهِرِ النَّصِّ

ترجمہ :-

اور اگر پانی تو پاتا ہو لیکن وہ بیمار ہو اور اندیشہ ہو کہ اگر پانی استعمال کیا تو اس کا مرض بڑھ جائے گا تو تیمم کرلے اس آیت کی وجہ سے جو ہم نے تلاوت کی، اور اس لئے کہ مرض کی زیادتی کا نقصان پانی کے دام کی زیادتی کے نقصان سے بڑھ کر ہے حالانکہ وہ تیمم کو مباح کرتا ہے تو یہ بطریق اولیٰ مبیح تیمم ہوگا، اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ بیماری بدن کو حرکت دینے سے بڑھے یا پانی کے استعمال سے، امام شافعی نے عضو تلف ہونے کے اندیشہ کا اعتبار کیا ہے جو ظاہر نص سے مردود ہے :- تشریح :

قولہ ولو کان یجد الخ ایک شخص کے پاس پانی تو ہے لیکن وہ بیمار ہے اور پانی استعمال کرنے کی صورت میں بیماری کے بڑھ جانے کا خطرہ ہے تو وہ تیمم کرسکتا ہے کیونکہ قول باری "وان کنتم مرضیٰ اھ" میں بیماروں کے لئے تیمم کی صریح اجازت ہے، دوسری دلیل "ولان الضرراھ" قیاس جلی کی صورت میں ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ مرض بڑھ جانے کا ضرر زیادتی ثمن کے ضرر سے بڑھ کر ہے نظہور ان الضرر البدنی اشد من الضرر المالی، اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر پانی زیادہ داموں میں ملتا ہو تو مالی نقصان سے بچنے کے لئے بالاتفاق تیمم جائز ہے تو جسمانی نقصان یعنی بیماری سے بچنے کے لئے تیمم بطریق اولیٰ مباح ہوگا،

سوال قیمت کی زیادتی تو قطعی محقق ہے لیکن مرض کے زیادہ ہونے کا محض اندیشہ ہے، فی الحال زیادتی کا تحقق نہیں پھر قیاس کیسے صحیح ہوگا؟ جواب یہاں خوف سے مراد یقین ہی کا درجہ ہے اور شریعت میں اس کے نظائر بکثرت موجود ہیں (عین الہدایہ بتہذیب) غنیہ شرح منیہ میں ہے کہ مرض کا اشتداد کبھی علامات سے اور کبھی تجربہ سے اور کبھی کسی ماہر مسلمان نیک طبیب و ڈاکٹر کے بتانے سے معلوم ہوجاتا ہے :-

قولہ ولا فرق بین ان یشتد الخ مریض کی تین حالتیں ہیں اول یہ کہ اس کو پانی کا استعمال نقصان دہ ہو جیسے چیچک

(بقیہ صنا) اجازت نہیں دی جائیگی تا وقتیکہ پانی ایک میل سے دور نہ ہو (شرح مبسوط) سوال جب شرعی خطاب واجب میں آخری وقت کا اعتبار کیا گیا ہے جیسا کہ اصول فقہ میں طے ہوچکا ہے تو پھر اس کو معذور کیوں نہیں سمجھا گیا؟

جواب آخر وقت سے مراد اتنا ہی وقت ہے جس میں باطمینان طہارت، نماز وغیرہ سب چیزیں ادا ہوجائیں، رہا اس سے بھی زیادہ دیر کرنا سو اس کو تاہی کا ذمہ دار وہ خود ہوگا (عین الہدایہ بتہذیب) :-

ہے ہذا الکلام غیر واقع فی موضعہ فان المتلو لیس الا قولہ تعالیٰ "فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً" ۱۲ حاشیہ

یا بخار کا مریض۔ اس کیلئے بالاجماع تیمم جائز ہے (ذکرہ فی الخزانۃ) دوم یہ کہ پانی تو مضر نہ ہو لیکن حرکت کرنا مضر ہو جیسے دستوں کا مریض یا عرق مدنی کا بیمار جس کو رشتہ کی بیماری کہتے ہیں۔ اس صورت میں اگر اس کا کوئی مددگار موجود نہ ہو تو بالاجماع تیمم جائز ہے، اور اگر کوئی مددگار موجود ہو تو علامہ عینی نے ذکر کیا ہے کہ مددگار کی موجودگی میں صاحبین کے نزدیک تیمم جائز نہیں اور امام صاحب کے قول پر جائز ہے اور فتاوی قاضیخاں میں ہے کہ اگر مددگار آزاد شخص ہو یا عورت ہو تو امام صاحب کے قول پر تیمم جائز ہے اور اگر مملوک اور غلام ہو تو پھر امام صاحب کے قول پر مشائخ نے اختلاف کیا ہے، یعنی چونکہ غلام پر آقا کی خدمت لازم ہے اس لئے بہتر یہ ہے کہ تیمم جائز نہ کیا جائے، اسی طرح اگر کوئی مددگار بلا اجرت آمادہ ہو تب بھی بعض کے نزدیک بالاتفاق تیمم جائز نہیں اگرچہ یہ قول ضعیف ہے صحیح یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک پھر بھی تیمم جائز ہے، محیط میں ہے کہ اگر مددگار اس کا ماتحت ہو تو بالاجماع تیمم ناجائز ہے، لیکن شیخ فضلی کہتے ہیں کہ امام صاحب کے مذہب سے صحیح یہی ہے کہ تیمم جائز ہے خواہ مددگار اس کے ماتحت لوگ ہوں جیسے نوکر، خادم، اولاد یا کوئی اور ہو،

امام صاحب اور صاحبین کا مذکورہ بالا اختلاف دراصل ایک اور اختلاف پر متفرع ہے اور وہ یہ کہ امام صاحب کے یہاں اصل یہ ہے کہ آپ مکلف آدمی کے لئے دوسرے کی قدرت کا اعتبار نہیں کرتے کیونکہ قدرت کی حقیقت یہ ہے کہ "آدمی جو چاہے جب چاہے کرلے" اور یہ بات دوسرے کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتی، یہی وجہ ہے کہ بیٹا اگر باپ کو خرچ کا اختیار دیدے تو باپ پر حج واجب نہیں ہو جاتا، یا کسی مفلس پر کفارہ لازم ہوا اور کوئی اپنا مال اس کے تصرف میں دیدے تو اس سے اس پر ادائیگی واجب نہیں ہو جائیگی اسی طرح دوسرے شخص کے ہوتے ہوئے نابینا پر جمعہ اور حج واجب نہیں ہوتا لیکن صاحبین دوسرے کی قدرت کا بھی اعتبار کرتے ہیں اور منجملہ آلات کے اس کو بھی آلہ قدرت سمجھتے ہیں، صدر شہید حسام الدین نے صاحبین کا قول اختیار کیا ہے،

بہر کیف دوسرے کی مدد سے کام کا ہو جانا یہ الگ بات ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس سے آدمی کو صاحب قدرت نہیں کہہ سکتے، پھر تیمم کی مشروعیت عذر اور حرج کی وجہ سے ہے اب اگر دوسرے کی اعانت پر بھی وجوب رہے تو دفع حرج کہاں ہوا؟ اس لئے حق امام صاحب ہی کی جانب معلوم ہوتا ہے،

سوم یہ کہ مریض وضوء پر قادر نہ ہو بذات خود اور نہ کسی دوسرے کی مدد سے، اس صورت میں بعض کا قول بقیاس قول ابو حنیفہ یہ ہے کہ جب تک کسی ایک پر قادر نہ ہو جائے اس وقت تک نماز نہ پڑھے، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ بطریق تشبہ بالمصلین نماز پڑھے اور قدرت کے بعد اعادہ کرے، امام محمد کا قول اس سلسلہ میں مضطرب ہے چنانچہ روایت زیادات میں امام صاحب کے ساتھ ہیں اور ابو سلیمان کی روایت میں امام ابو یوسف کے ساتھ، رہا پانی کے استعمال سے مرض پیدا ہو جانے کا خوف سو یہ عذر مرض کی صورتوں میں سے نہیں ہے اگرچہ برجندی، قہستانی، ابو المکارم اور الیاس زادہ نے شروح نقایہ میں اس صورت کو شارح کے قول "او لمرض" کے ذیل میں ذکر کیا ہے بلکہ یہ عذر برد میں داخل ہے جو آگے آرہا ہے:۔

(باقی بر صـ۱۳)

ولو خاف الجنب ان اغتسل ان یقتله البرد او یمرضه تیمم بالصعید وھذا اذا کان خارج المصر لما بینّا ولو کان فی المصر فکذلک عند ابی حنیفۃ رح خلافاً لھما ھما یقولان ان تحقق ھذہ الحالۃ نادر فی المصر فلا یعتبر ولہ ان العجز ثابت حقیقۃ فلا بد من اعتبارہ۔

ترجمہ: اگر جنبی کو اندیشہ ہو کہ اگر غسل کیا تو اس کو سردی مار ڈالے گی یا بیمار کر دیگی تو مٹی سے تیمم کرلے اور یہ اس وقت ہے جب وہ شہر سے باہر ہو اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کی اور اگر شہر میں ہو تب بھی اسی طرح ہے امام صاحب کے نزدیک، برخلاف صاحبین کے، وہ یہ فرماتے ہیں کہ شہر میں ایسی حالت کا تحقق نادر ہے لہٰذا اعتبار نہ ہوگا، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عجز حقیقۃً ثابت ہے لہٰذا اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے :- تشریح :

قولہ ولو خاف الخ گذشتہ صورت تو بیماری کی موجودگی میں تیمم کی اجازت کی تھی اور یہاں مرض سے پہلے خطرہ کی صورت کا بیان ہے جس کا وقوع برفستانی اور سرد علاقوں میں سردیوں کے موسم میں بکثرت ہوتا رہتا ہے۔ شریعت نے اس کا بھی لحاظ کیا ہے اور جواز تیمم اس صورت کو بھی شامل ہے،

پھر یہاں چار صورتیں ہیں، اول یہ کہ کوئی شخص شہر سے باہر جنبی ہوا اور خنکی کی وجہ سے پانی استعمال کرنے کی صورت میں جان کی ہلاکت یا بیمار پڑ جانیکا اندیشہ ہو، صاحب ہدایہ نے "وہذا اذا کان خارج المصر" سے اسی صورت کی طرف اشارہ کیا ہے، اسکی بابت علامہ خطابی لکھتے ہیں کہ عطاء بن ابی رباح اور حسن بصری نے اس سلسلہ میں

(بقیہ صہ ۱۲)

قولہ واعتبر الشافعی الخ داؤد ظاہری وغیرہ معمولی شکایت میں بھی تیمم کی اجازت دیتے ہیں لیکن ہمارے یہاں مطلق بیماری مبیح تیمم نہیں بلکہ حرج کے درجہ پر ہونا ضروری ہے، امام شافعی قول جدید میں جواز تیمم کیلئے ہلاکت یا کسی عضو کے تلف ہونیکی شرط لگاتے ہیں لیکن ظاہر نص "وان کنتم مرضیٰ" سے اس کی تردید ہوتی ہے کیونکہ اس میں یہ قید نہیں ہے، سوال نص میں مرض کے امتداد و اشتداد کی قید بھی نہیں ہے پھر احناف یہ قید کہاں سے لگاتے ہیں؟ جواب آخر آیت میں ہے "ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج" اس سے معلوم ہوا کہ جواز تیمم کی غرض دفع حرج ہے اور امتداد یا اشتداد میں حرج ظاہر ہے، پھر بقول علامہ عینی امام شافعی کا قول قدیم اور صحیح و مشہور ہمارے موافق ہی ہے، شرح وجیز میں ہے کہ اگر بیماری بڑھ جانیکا اندیشہ ہو یا دیر سے اچھا ہونیکا خوف ہو تو اس کی بابت تین طریقے مذکور ہیں، اظہر یہ ہے کہ اس کے لئے جواز تیمم کے سلسلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک یہ کہ جائز نہیں امام احمد کا بھی یہی قول ہے اور دوسرا قول جو اظہر الاقوال ہے یہ ہے کہ جائز ہے، اصطخری، اس کے اصحاب، امام مالک اور امام ابو حنیفہ کا قول بھی یہی ہے۔ اور حلیہ میں ہے کہ مذہب شوافع میں یہی اصح ہے، حاوی میں ہے کہ اصح قول جواز کا ہے اور وہی جمہور کا مسلک ہے جبکہ امام احمد کے مذہب میں بھی اصح جواز ہی ہے ویحکی عن مالک وعطاء والحسن البصری انہ لایجوز للمریض الا عند عدم الماء :-

انتہائی تشدد اختیار کیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ غسل ہی کرے چاہے مرجائے وہ ظاہر آیت "وان کنتم جنبا فاطہروا" سے استدلال کرتے ہیں، امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر جنبی کو سردی کی وجہ سے مرجانیکا اندیشہ ہو تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے، اور بعد میں اس کا اعادہ کرے، وہ یہ کہتے ہیں کہ سردی سے مرجانا شاذ و نادر ہے اور رخصت تامہ کا ثبوت اعذار عامہ کی وجہ سے ہے نہ کہ اعذار نادرہ سے،

لیکن سفیان ثوری امام مالک، احناف بلکہ جمہور کے نزدیک اس کیلئے تیمم کی اجازت ہے اور اعادہ بھی لازم نہیں ہے دلیل حضرت عمرو بن العاص کی حدیث ہے جس کی تخریج امام احمد، ابوداؤد، ابن المنذر، ابن ابی حاتم اور حاکم نے کی ہے، ابوداؤد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں،

قال: احتلمتُ فی لیلۃٍ باردۃٍ فی غزوۃِ ذات السلاسل فاشفقتُ ان اغتسل فاھلک فتیممتُ ثم صلیتُ باصحابی الصبح فذکروا ذلک لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: یا عمرو! صلیتَ باصحابک وانتَ جنبٌ فاخبرتُہ بالذی منعنی من الاغتسال وقلتُ: انی سمعتُ اللہَ یقول: "ولا تقتلوا انفسکم ان اللہ کان بکم رحیما" فضحک رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یقل شیئاً،

حضرت عمرو رضؓ کہتے ہیں کہ مجھے سردی کے زمانہ میں ایک شب غزوۂ ذات السلاسل میں احتلام ہوگیا مجھے اندیشہ ہوا کہ اگر غسل کیا تو مرجاؤں گا اس لئے میں نے تیمم کر کے صبح کی نماز پڑھادی ساتھیوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا آپ نے فرمایا: عمرو! تو نے جنابت کی حالت میں نماز پڑھادی ہیں نے غسل نہ کرنے کا سبب بیان کیا اور کہا: حق تعالیٰ فرماتے ہیں، تم خود کو قتل مت کرو، بیشک اللہ تم پر رحم کرنیوالا ہے، یہ سن کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے اور کچھ نہیں کہا،

اس حدیث میں حضرت عمرو بن العاص رضؓ کے واقعہ پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تبسم و استبشار اور اس پر عدم انکار جواز تیمم کی واضح دلیل ہے،

دوم یہ کہ کوئی شخص شہر میں مقیم ہو اور وہ جنبی ہو جائے اور غسل کرنیکی صورت میں سردی کی وجہ سے مرجانیکا یا بیمار پڑجانیکا اندیشہ ہو، صاحب ہدایہ نے "ولو کان فی المصر فکذلک" سے اسی صورت کو ذکر کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اس صورت میں بھی تیمم جائز ہے مگر صاحبین شہری انتظامات کے پیش نظر اس کے جواز کے قائل نہیں کیونکہ شہر میں غسلخانوں اور حمام کے گرم اور ٹھنڈے پانی کا بسہولت انتظام ہوتا ہے وہاں عوام کو اگر اس طرح کی چھوٹ دیدی جائے تو بقول حضرت ابن مسعود رضؓ عوام الناس تھوڑی سی سردی کو بھی حیلہ بنالیں گے،

امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ شہر میں جہاں اتنی سہولتیں ہوتی ہیں وہیں حد سے زیادہ دقتیں بھی ہوتی ہیں یہاں تک کہ بہت سے ایماندار غریبوں کو روٹی کا ٹکڑا ملنا بھی مشکل ہوتا ہے اس لئے سب کی حالت یکساں یُسر کی سمجھنا بھی صحیح نہیں، چنانچہ امام صاحب اسی بالغ النظری سے کام لیتے ہیں کہ اول تو سرد ممالک میں غریب عوام کو شہروں میں بھی بڑی بڑی دقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور وہ بکثرت مصائب اور تنگی کا شکار رہتے ہیں، اور اگر بالفرض اس کو شاذ و نادر بھی

(بقیہ ص ۱۵ پر)

والتيمم ضربتان يمسح باحدٰهما وجهه وبالاخرٰى يديه الى المرفقين لقوله عليه السلام "التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين وينفض يديه بقدر مايتناثر التراب كيلا يصير مثلة"

(تیمم کی حقیقت اور اس کی کیفیت کا بیان)

توضیح اللغۃ: ضربۃ اسم مرۃ ہے بمعنی ایک بار مارنا، مرفقین مرفق کا تثنیہ ہے کہنی، ینفض (ن) نفضا۔ جھاڑنا، یتناثر تناثرا بکھرنا، جھڑ جانا، تراب مٹی، مثلۃ ناک کان کٹا ہوا بدشکل:۔

ترجمہ: اور تیمم کی دو ضربیں ہیں ایک کو اپنے چہرے پر ملے اور دوسری کو دونوں ہاتھوں پر کہنیوں تک، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "تیمم دو دفعہ ہاتھ مارنے کا نام ہے ایک مرتبہ منہ کے لئے اور ایک مرتبہ ہاتھوں کیلئے، اور دونوں ہاتھوں کو جھٹک دے، اتنا کہ مٹی جھڑ جائے تاکہ مثلہ نہ ہو جائے:۔ تشریح:

قولہ والتیمم ضربتان الخ تیمم سے متعلق دو باتوں میں اہم اختلاف ہے اول یہ کہ تیمم کیلئے صرف ایک ضرب ہے یا دو یا تین یا چار؟ دوم یہ کہ محل مسح دونوں ہاتھ پہنچوں تک ہیں یا کہنیوں تک یا بغل تک؟

شیخ عبد الحق دہلوی نے سفر السعادہ میں لکھا ہے کہ تیمم کے متعلق روایات متعارض ہیں بعض میں ایک ضرب ہے اور بعض میں دو اور بعض میں صرف ضرب کا ذکر ہے عدد مذکور نہیں، اسی طرح بعض روایات میں پہونچے اور بعض میں کہنیاں اور بعض میں صرف ہاتھ کا ذکر ہے اسی لئے اس میں علماء کے مختلف مذاہب ہیں اختلاف اول سے متعلق امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں کہا ہے کہ حضرت عطاء، مکحول، اوزاعی، احمد بن حنبل، اسحاق، ابن المنذر اور عام اہل حدیث کے یہاں تیمم میں چہرہ اور ہاتھوں کے لئے صرف ایک ہی ضرب ہے، یہ لوگ حضرت عبد الرحمٰن بن ابزی کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو کتب ستہ میں موجود ہے الفاظ یہ ہیں "فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما کان یکفیک ان تضرب بیدیک الارض ثم تنفخ ثم تمسح بہما وجہک وکفیک"

(بقیہ صفحہ)

مان لیا جائے تو واقعی اور حقیقی عجز کے ہوتے ہوئے جو جز منصوص ہیں داخل ہو اس کو محض رائے اور تخمین سے خارج کرنا درست نہیں، غنیہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے چنانچہ علامہ طحطاوی نے حواشی مراقی الفلاح میں اسکی تصریح کی ہے، صنیع صاحب ہدایہ بھی اسی طرف مشیر ہے فانہ اخر ذکر دلیل قولہ عن دلیلہما علی ما ہو عادتہ الغالبۃ من تاخیر ما ہو المختار عندہ:۔ (فائدہ) رہی وضوء کے متعلق شہر کے اندر اور باہر کی دو صورتیں سو فتاویٰ قاضیخاں میں ہے کہ اس کی بابت امام صاحب کے قول میں مشائخ کا اختلاف ہے، تبیین میں ہے کہ بعض مشائخ (شیخ الاسلام خواہر زادہ) کے نزدیک محدث کیلئے بھی تیمم جائز ہے، کافی اور اسرار میں بھی تیمم کی اجازت لکھی ہے اور شرنبلالی نے مراقی الفلاح میں اسی کو اختیار کیا ہے علامہ طحطاوی نے اپنے حواشی میں کہا ہے ہذا ما ذکرہ السرخسی واختارہ فی الاسرار لیکن شیخ حلوانی فرماتے ہیں کہ محدث کیلئے رخصت تیمم نہیں ہے فتاویٰ قاضیخاں اور تبیین وغیرہ میں اسی کو اصح کہا ہے شیخ کمال الدین فرماتے ہیں کہ ممکن ہے وضوء میں اس خوف کا اعتبار اس لئے نہ کیا گیا ہو کہ محض وضوء کرنے سے ہلاکت یا تلف کی نوبت نہیں آتی:۔

دوسری حدیث صحیحین میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں " فقال انما کان یکفیک ان تقول بیدیک هکذا ثم ضرب بیدیہ الارض ضربة واحدة ثم مسح الشمال علی الیمین وظاہر کفیہ ووجہہ " وجہ استدلال ظاہر ہے کہ پہلی حدیث میں صرف ایک بار ضرب کا ذکر ہے اور دوسری حدیث میں ضربةً واحدةً کی تصریح ہے

بقول امام نووی و علامہ عینی جواب یہ ہے کہ ان احادیث میں جس تیمم کا ذکر ہے اس کا مقصد جمیع ارکان تیمم کو بیان کرنا نہیں ہے بلکہ صرف اس کا اجمالی خاکہ پیش کرنا مقصود ہے حدیث کے الفاظ " ثم مسح الشمال علی الیمین " اور " ظاہر کفیہ " اسی طرح صحیح مسلم کے ایک نسخہ کے الفاظ " ثم ضرب بیدہ " اس کا واضح ثبوت ہے کہ اس تیمم کا مقصد صرف اس کی صورت اجمالیہ کو بیان کرنا ہے ، نیز جن روایات میں صرف ضرب کا ذکر ہے یا جن میں ضرب واحد کی تصریح ہے ان سے مافوق الواحد کی نفی نہیں ہوتی ، چنانچہ احادیث کثیرہ صحیحہ سے ثابت ہے کہ تیمم کے لئے دو ضربیں ہیں ایک چہرہ کیلئے اور ایک کہنیوں تک ہاتھوں کیلئے۔

حضرت علی بن ابی طالب ، ابن عمر ، جابر بن عبداللہ ، ابراہیم نخعی ، حسن بصری ، شعبی ، سالم بن عبداللہ ، ابن ابی سلمہ ، لیث ، سفیان ثوری ، ابن المبارک ، ابن نافع ، حکم ، امام ابو حنیفہ ، امام مالک اور امام شافعی اسی کے قائل ہیں کیونکہ اکثر احادیث میں یہی وارد ہے ، ہم یہاں چند احادیث پیش کرتے ہیں جن سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ تیمم کے لئے دو ضربیں ہیں لیکن مستدلات سے پیشتر چند مقدمات ذہن نشین کر لینے چاہئیں ۔

اول یہ کہ عدم ذکر شئی یا اس سے سکوت اس شئی کی نفی پر دلالت نہیں کرتا اسی طرح عدد کا مذکور ہونا مافوق العدد کی نفی نہیں کرتا کیونکہ اکثر اوقات مفہوم عدد غیر معتبر ہوتا ہے ، دوم یہ کہ ثقہ راوی کی زیادتی مقبول ہوتی ہے بشرطیکہ وہ دیگر روایاتِ ثابتہ کے منافی نہ ہو ، سوم یہ کہ روایاتِ ضعیفہ جب متعدد طرق سے مروی ہوں تو ان میں قوت آجاتی ہے اور وہ قابلِ احتجاج ہو جاتی ہیں ، چہارم یہ کہ اگر کوئی ثقہ راوی کسی حدیث کو مرفوعاً روایت کرے اور دوسرا ثقہ راوی یا چند ثقہ رواۃ اس کو موقوفاً روایت کریں تو ان کا موقوفاً روایت کرنا مقتضی ضعفِ رفع نہیں ہوتا کیونکہ ثقہ راوی کی زیادتی مقبول ہوتی ہے الا یہ کہ کوئی قرینہ اس کے شذوذ پر دال ہو ، جب یہ مقدمات ذہن نشین ہو گئے تو اب مستدلات کی تفصیل سنئیے :

(۱) حدیث عمار بن یاسرؓ " انہم تمسحوا وہم مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالصعید لصلوٰۃ الفجر فضربوا باکفہم الصعید ثم مسحوا وجوہہم مسحة واحدة ثم عادوا فضربوا باکفہم الصعید مرة اخری فمسحوا بایدیہم اھ " اس حدیث کو امام ابو داؤد نے - - - - بطریق یونس ابن شہاب سے روایت کیا ہے ، اس میں تصریح ہے کہ ان حضرات نے دو ضربوں کے ساتھ تیمم کیا ، امام ابو داؤد کہتے ہیں کہ اس کو ابن اسحاق نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے جس میں ضربتین کا ذکر موجود ہے اسی طرح معمر نے بھی زہری سے ضربتین کو روایت کیا ہے ،

قاضی شوکانی کہتے ہیں کہ حافظ طبرانی نے معجم اوسط اور معجم کبیر میں روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمار بن یاسر سے فرمایا " یکفیک ضربة للوجہ وضربة للکفین " مگر اس کی اسناد میں ابراہیم بن محمد بن ابی یحییٰ ہے جو ضعیف ہے

جواب یہ ہے کہ امام شافعی، حمدان بن الاصبہانی، ابن عقدہ اور ابن عدی وغیرہ نے اس کی توثیق کی ہے۔

(۲) حدیث اسلع التیمی انہ (صلی اللہ علیہ وسلم) قال لی یا اسلع قم فتیمم صعیدًا طیبًا ضربتین ضربۃ لوجھک وضربۃ لذراعیک ظاھرھا باطنھما اھ" اس کو امام طحاوی وغیرہ نے روایت کیا ہے، قاضی شوکانی کہتے ہیں کہ اس کی اسناد میں ربیع بن بدر ضعیف ہے حافظ بیہقی نے بھی اس کو ضعیف بتایا ہے، مگر ساتھ ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ یہ غیر متفرد ہے۔

(۳) حدیث ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین اس کی تخریج حافظ دار قطنی نے کی ہے اور یہ موقوف و مرفوع دونوں طرح مروی ہے اس کی اسناد میں علی بن ظبیان ہے جس کے متعلق قاضی شوکانی نے حافظ ابن حجر، یحیی بن سعید القطان اور ابن معین وغیرہ سے تضعیف نقل کی ہے،

جواب یہ ہے کہ خود حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں اس کی تضعیف نقل کرنے کے بعد طلحہ بن محمد بن جعفر کا قول نقل کیا ہے "علی بن ظبیان رجل جلیل وتین متواضع حسن العلم بالفقہ من اصحاب ابی حنیفۃ وکان خشنًا فی باب الحکم۔ حاکم نے مستدرک میں اس کی حدیث کی تخریج کرنے کے بعد کہا ہے صدوق، پھر موصوف نے حضرت ابن عمر رض سے روایت کیا ہے۔ انہ کان یقول التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للکفین الی المرفقین۔

(۴) حدیث جابر "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیمم ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین الی المرفقین"۔ اس کی تخریج دار قطنی، بیہقی اور حاکم نے کی ہے اور یہ بھی موقوف و مرفوع دونوں طرح مروی ہے۔ حافظ دار قطنی کہتے ہیں کہ اس کے تمام رواۃ ثقہ ہیں لیکن موصوف نے روایت موقوفہ کی تصویب کی ہے، حافظ بیہقی، ذہبی اور حاکم نے بھی اس کی اسناد کی تصحیح کی ہے۔ ابن الجوزی نے "التحقیق" میں کہا ہے کہ اس کے رواۃ میں سے عثمان بن محمد کے متعلق کلام کیا گیا ہے لیکن صاحب تنقیح نے باتباع شیخ تقی الدین یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ یہ کلام مقبول نہیں کیونکہ اس میں یہ نہیں بتایا گیا کہ عثمان بن محمد کے متعلق کس نے کلام کیا ہے جبکہ ابوداؤد اور ابوبکر بن ابی عاصم نے اس راوی سے روایت کی ہے اور ابن ابی حاتم نے بھی اس کو اپنی کتاب میں بلا جرح ذکر کیا ہے نیز ابن حجر نے تقریب میں اس کو مقبول کہا ہے اور بلوغ المرام میں اس کی اسناد کو حسن کہا ہے،

(۵) حدیث عائشہ مرفوعًا "التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین"۔

حافظ عینی نے شرح بخاری میں کہا ہے کہ اس کی اسناد میں حریش بن خریت ہے جس کو ابوحاتم اور ابوزرعہ نے ضعیف کہا ہے، جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے تہذیب میں دار قطنی کا قول نقل کیا ہے کہ حریش قابل اعتبار ہے، یحیی بن سعید کہتے ہیں لیس بہ باس۔ امام بخاری اپنی تاریخ میں فرماتے ہیں ارجوان یکون صالحًا۔

ان احادیث کے علاوہ اس سلسلہ میں بہت سے آثار بھی ہیں جن کو امام طحاوی وغیرہ نے روایت کیا ہے پھر ان احادیث میں سے بعض میں گو قدرے ضعف ہے تاہم کثرت روایات و تعدد طرق کی وجہ سے یہ سب قابل احتجاج ہیں اس لئے اصح و احوط یہی ہے کہ تیمم میں دو ضربیں ہیں یہی ائمہ کے نزدیک مختار ہے،

تیسرا مذہب سعید بن المسیب اور محمد بن سیرین کا ہے کہ تیمم میں تین ضربیں ہیں ایک چہرے کیلئے ایک ہتھیلیوں

کے لئے اور ایک ذراعین کے لئے، علامہ عینی نے بنایہ میں شرح احکام سے نقل کیا ہے کہ بعض علماء نے چار ضربیں مانی ہیں، چوتھا مذہب ابن ابی لیلیٰ اور حسن بن یحییٰ کا ہے کہ ضربتین میں سے ہر ایک سے چہرہ، ذراعین اور مرفقین کا مسح کرے (ولا اعلم احدًا قال بہ غیرہما) مگر ان اقوال کی کوئی اصل سنت سے نہیں ہے :۔

قولہ الی المرفقین الخ محل مسح سے متعلق بھی کئی قول ہیں۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ زمین پر ہاتھ مار کر ایک مرتبہ چہرہ پر اور ایک مرتبہ ہاتھوں پر پہنچوں تک پھیرنا چاہیئے، ابن عبد البر کی رائے یہ ہے کہ پہنچوں تک ہاتھ پھیرنا فرض ہے اور کہنیوں تک ہاتھ پھیرنا مختار ہے، حافظ ابن حجر نے پہنچوں تک ہاتھ پھیرنے کے قول کو دلیل کے اعتبار سے قوی کہا ہے،

علامہ خطابی کہتے ہیں کہ پہنچوں تک اکتفاء کرنا از روئے روایت اصح ہے، حافظ ابن المنذر اور امام طحاوی نے زہری سے نقل کیا ہے کہ وہ بغلوں تک تیمم کرنے کے قائل تھے (ولم یقل بہ غیرہ کذا ذکرہ ابن عبد البر فی الاستذکار و التمہید) سنن ابو داؤد کی حدیث عمار میں مناکب و آباط تک تیمم کرنے کی صراحت موجود ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک تیمم کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ ہاتھ مار کر چہرے پر پھیرا جائے اور دوسری مرتبہ ہاتھوں پر کہنیوں تک کیونکہ متعدد روایات میں "وضربۃ للیدین الی المرفقین" کی تصریح موجود ہے جیسا کہ ہم اوپر نقل کر آئے ہیں، نیز باب طہارت میں اصل وضوء ہے اور تیمم اس کی فرع اور اصل کے مقابلہ میں فرع سے دو چیزیں (یعنی راس و رجلین) ساقط کر دی گئیں لیکن چہرہ اور ہاتھ دونوں باقی ہیں تو اصل کی طرح فرع میں بھی یہ دونوں حصے پورے مراد لئے جائیں گے۔

علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ مخالف کے لئے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ اگر تیمم کا حکم طہارت بالماء کے حکم میں ہوتا تو وضوء کی طرح تیمم بھی چار اعضاء پر ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے معلوم ہوا کہ تیمم کو وضوء پر قیاس کرنا غلط ہے،

جواب یہ ہے کہ شریعت نے جن دو اعضاء کو ساقط کر دیا ان کا کوئی اعتبار نہیں ہے لہٰذا ان سے قیاس بھی ساقط ہو جائے گا اور جو عضو باقی ہیں ان میں حکم اصل کی پوری رعایت ہوگی اور تمام شرائط کا اعتبار کیا جائے گا جیسے سفر کی نماز میں دو رکعتیں ساقط ہیں اور دو باقی ہیں اور باقی ماندہ دو رکعتوں میں اصل نماز کی کل شرطوں کا لحاظ ضروری ہے۔

رہی حدیث عمار سو اول تو خود امام ابو داؤد نے ابن شہاب کی حدیث سے اس مسئلہ کو صاف کر دیا کہ ان لوگوں کے اس فعل کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یہ نہیں سکھایا کہ وہ بغلوں اور مونڈھوں تک مسح کریں بلکہ انہوں نے از خود ایسا کیا تھا، دوسرے یہ کہ اگر ان کا یہ عمل آپ ہی کے حکم سے ہو تو منسوخ قرار پائیگا، والناسخ ہو حدیث عمار ایضًا :۔

(فائدہ) فقہ کی اکثر کتابوں میں ضرب کا ذکر واقع ہوا ہے اور اصل یعنی مبسوط میں وضع مذکور ہے نہ کہ ضرب، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ ضرب تیمم کا رکن ہے یا نہیں ؟ سو سید ابو شجاع کہتے ہیں کہ تیمم کا رکن ہے یہاں تک کہ اگر ضرب کے بعد اور تیمم سے پہلے کسی کو حدث پیش آگیا یا اس نے ضرب کے بعد نیت کی تو اس سے تیمم درست نہیں اور یہ ایسا سمجھا جائیگا

جیسے وضوء میں بعض اعضاء کے دھونے کے بعد حدث پیش آجائے کہ یہ دھونا کالعدم ہوتا ہے،
قاضی اسبیجابی کہتے ہیں کہ ضرب رکن نہیں ہے اور صورت مذکورہ میں تیمم جائز ہے اور یہ ایسا ہو جائیگا جیسے ہاتھ میں پانی لینے کے بعد استعمال کرنے سے پہلے حدث پیش آجائے، لیکن خلاصہ میں ہے کہ اس خاک کو استعمال نہیں کرنا چاہیئے، شمس الائمہ نے اسی کو اختیار کیا ہے،
شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ فقہاء نے جو یہ تصریح کی ہے کہ "اگر ہوا سے چہرہ اور ہاتھوں پر غبار پڑجائے اور تیمم کی نیت سے مسح کر لیا جائے تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں" یہ یا تو صرف انھیں حضرات کے قول پر محمول ہو گا جو ضرب کو تیمم کا رکن نہیں کہتے یا اس پر مبنی ہوگا کہ ضرب کا اعتبار عام ہے ای من کونہا علی الارض او علی العضو مسحًا، اور تحقیق یہ ہے کہ تیمم میں بنظر دلیل ضرب کا اعتبار نہیں اس واسطے کہ قرآن پاک میں صرف مسح کا حکم ہے اور حدیث میں جو ضرب کا ذکر ہے وہ اکثری عادت کے طریقہ پر ہے (فتح القدیر) :-
(تنبیہ) امام محمد سے جو یہ مروی ہے کہ تیمم کے لئے تین ضربوں کی ضرورت ہے ایک چہرہ کیلئے ایک کفین کے لئے اور ایک ذراعین کے لئے، یہ بطریق افتراض نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود انگلیوں کا خلال ہے یعنی اگر انگلیوں کے درمیان غبار داخل نہ ہو تو تیسری ضرب سے انگلیوں کا خلال ہونا چاہیئے صرح بہ فی البحر وغیرہ،
پھر تیمم خود کرے یا دوسرے کو کرائے بہر حال دو ضربیں کافی ہیں، اور قہستانی نے جامع الرموز میں عمان سے جو یہ نقل کیا ہے کہ اگر دوسرے کو تیمم کرائے تو تین ضربیں ہونی چاہئیں ایک چہرہ کے لئے اور دوسری داہنے ہاتھ کے لئے اور تیسری بائیں ہاتھ کے لئے، یہ قابل اعتماد نہیں ہے کیونکہ یہ قول ظاہر معتبرات کے خلاف ہے اور خود عمان کتاب غریب وغیر مشہور اور مسائل شاذہ سے بھر پور ہے (سعایہ) :-
قولہ وینفض یدیہ الخ زمین پر ہاتھ مار کر جھٹک دینا چاہیئے جس سے زائد مٹی جھڑ جائے تاکہ مثلہ نہ ہو جائے یعنی جیسے مثلہ بدشکل ہو جاتا ہے ایسے ہی چہرہ خاک آلود ہو کر منہ پر ایک طرح کا بھبوت ہو جائیگا، شرح وقایہ میں تیمم کا احسن طریقہ یہ لکھا ہے کہ ایک دفعہ دونوں ہاتھ زمین پر مار کر جھاڑ دے اور ان سے چہرہ کا مسح کرے اس کے بعد دوبارہ ہاتھ مار کر بائیں ہاتھ کی وسطی و بنصر اور خنصر سے بائیں ہتھیلی کے کچھ حصہ کے ساتھ داہنے ہاتھ کے ظاہر پر انگلیوں کے سرے سے لیکر کہنیوں تک اور بائیں ہتھیلی سے انگوٹھے سمیت داہنے ہاتھ کے باطنی حصہ کا پہنچوں تک مسح کرے، اسی طرح داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ کا مسح کرے :-

محمد حنیف غفرلہ، گنگوہی

ولا بدّ من الاستيعاب فی ظاهر الروایۃ لقیامہ مقام الوضوء ولهذا قالوا یخلل الاصابع وینزع الخاتم لیتم المسح والحدث والجنابۃ فیہ سواء وکذا الحیض والنفاس لما روی ان قوماً جاءوا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقالوا انا قوم نسکن هذه الرمال ولا نجد الماء شهراً او شهرین وفینا الجنب والحائض والنفساء فقال علیکم بارضکم

توضیح اللغۃ:

استیعاب گھیر لینا، سب لے لینا، یخلل تخلیلاً خلال کرنا، اصابع جمع اصبع انگلی، ینزع (ض) نزعاً نکالنا، خاتم انگوٹھی، حدث بے وضوء ہونا، جنابت ناپاکی، نسکن (ن) سکوناً ٹھہرنا، رہنا، رمال جمع رمل، ریت، جنب ناپاک (واحد، تثنیہ، جمع، مذکر، مؤنث سب کے لئے مستعمل ہے) نفساء زچہ:۔

ترجمہ: اور استیعاب ضروری ہے ظاہر الروایہ میں، کیونکہ تیمم وضوء کے قائم مقام ہے اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ انگلیوں کا خلال کرے اور انگوٹھی نکالدے تاکہ مسح پورے طور پر ہو سکے، اور تیمم میں حدث اور جنابت دونوں برابر ہیں اور اسی طرح حیض و نفاس ہے کیونکہ مروی ہے کہ ایک قوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ ہم ریگستان میں رہتے ہیں اور ایک ایک دو دو ماہ تک پانی نہیں پاتے اور ہم میں جنابت اور حیض و نفاس والے بھی ہوتے ہیں، آپ نے فرمایا: تمہیں اپنی زمین سے ضرورت پوری کرنی چاہئیے:۔ تشریح:

قولہ ولا بد من الاستیعاب الخ ظاہر الروایہ کے مطابق تیمم میں استیعاب شرط ہے یہاں تک کہ اگر ایک بال برابر جگہ بھی ہاتھ پھیرنے سے رہ گئی تو وضوء کی طرح تیمم بھی درست نہ ہوگا، چنانچہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر انگوٹھی اور کنگن وغیرہ زیورات تنگ ہوں تو ان کو حرکت دینا اور گھمانا ضروری ہے (خانیہ و لوالجیہ) نیز انگلیوں کا خلال کرنا بھی ضروری ہے (منیہ وغیرہ) مجتبیٰ میں لکھا ہے کہ تیمم میں بھوؤں کے نیچے بھی مسح کرنا واجب ہے، حلیہ میں ہے کہ چہرہ کے ظاہری بشرے اور بالوں پر مسح کرنا ضروری ہے، امام نووی اور علامہ زیلعی نے ذکر کیا ہے کہ امام شافعی وغیرہ کے نزدیک بھی استیعاب ضروری ہے، خانیہ میں ہے کہ یہی صحیح ہے اور شرح وقایہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے اس سلسلہ میں دو قول اور ہیں جو مرجوح ہیں ایک قول تو وہ ہے جو زندویستی نے اپنی نظم میں ذکر کیا ہے کہ ایک درہم کے بقدر معاف ہے اور دوسرا قول وہ ہے جو بقول علامہ زبیدی و شراح ہدایہ حسن بن زیاد نے امام صاحب سے روایت کیا ہے کہ اگر اکثر اعضاء کا مسح کر لیا جائے تو یہ کل کے قائم مقام ہو جائیگا۔ شمس الائمہ حلوانی کہتے ہیں کہ عموم بلویٰ کی وجہ سے یہ روایت یاد رکھنے کے قابل ہے، عدم اشتراطِ استیعاب کی وجہ یہ ہے کہ ممسوحات میں استیعاب شرط نہیں ہے جیساکہ مسحِ راس اور مسح خفین میں ہے،

ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ تیمم وضوء کا خلیفہ ہے پس وضوء کی طرح اس میں بھی استیعاب شرط ہوگا،

پھر یہاں صاحب عین الهدایہ نے تاج الشریعہ کا ذکر کردہ اشکال نقل کیا ہے کہ در بارۂ تیمم۔ ایت "فامسحوا بوجوہکم وایدیکم" میں باء داخل ہے اور جس طرح در بارۂ وضوء۔ ایت "وامسحوا برؤسکم" میں رؤس پر باء داخل

ہونیکے باوجود وضوء میں استیعاب رأس ضروری نہیں ہے اسی طرح تیمم میں بھی استیعاب ضروری نہیں ہونا چاہیئے پھر موصوف نے تاج الشریعہ کا جواب بھی نقل کیا ہے کہ تیمم میں استیعاب کا ضروری ہونا سنتِ مشہورہ سے ثابت ہے اور آیت تیمم میں باء مذکور ایصالِ فعل کے لئے نہیں ہے بلکہ صلہ کے لئے ہے، یا یہ کہا جائے تیمم میں استیعاب دلالۃ النص سے ثابت ہے کیونکہ تیمم وضوء کا خلیفہ ہے تو جیسے وضوء میں چہرہ اور ہاتھ کا استیعاب ضروری ہے اسی طرح تیمم میں بھی ضروری ہوگا،

لیکن شیخ اکمل کہتے ہیں کہ اس میں بحث ہے اور بقول علامہ عینی بحث یہ ہے کہ تیمم وضوء کا خلیفہ ہے اس لئے باءِ تیمم کے صلہ اور ایصال وضوء کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اصل وضوء میں سر کے مسح کو تیمم کا خلیفہ سمجھا جائیگا پس جس طرح وضوء میں سر کے مسح میں استیعاب نہیں ہے اسی طرح تیمم میں بھی استیعاب نہیں ہونا چاہیئے، خلاصہ یہ کہ اصل اور خلیفہ دونوں جگہ باء برائے تبعیض ہونی چاہیئے، علاوہ ازیں سنتِ مشہورہ میں استیعاب کا کچھ ثبوت نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ تیمم ایک لحاظ سے ممسوح جیسا ہے یعنی بلحاظِ باءِ تبعیضیہ، اور بلحاظ استیعاب چہرہ اور ہاتھوں جیسا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ تبعیض نہیں ہونی چاہیئے اس لئے احوط استیعاب ہی ہے اور یہی توجیہ ظاہر الروایہ ہے (عین الہدایہ تہذیب وزیادۃ) :-

قولہ والحدث والجنابۃ الخ محدث بحدث اصغر کیلئے تو تیمم کی مشروعیت متفق علیہ ہے کیونکہ یہ صریح کتاب اللہ سے ثابت ہے اور بکثرت احادیث اسی پر دال ہیں، البتہ محدث بحدث اکبر کیلئے جوازِ تیمم کی بابت اختلاف ہے اور یہ اختلاف دورِ صحابہ میں بھی رہا ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے کہ یہ حضرات جنبی کے لئے تیمم کو مباح نہیں رکھتے تھے چنانچہ ابن ابی شیبہ اور امام بخاری وغیرہ نے حضرت عمرؓ وابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے "ان الجنبَ لایحلّ لہ التیمم بل ہو لایصلی وان لم یجد الماءَ شہراً"، اور حضرت ابن عباسؓ، علیؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ صحابہ کرام اور حضرات تابعین سے جنبی کے لئے تیمم کا جواز منقول ہے بلکہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا رجوع بھی ثابت ہے ذکرہ ابن عبدالبر وغیرہ،

دورِ صحابہ میں اختلاف کا منشاء دراصل قول باری "اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ" ہے کہ اس میں لمس سے مراد لمس بالید ہے یا یہ جماع سے کنایہ ہے سو جن لوگوں نے اس کی تفسیر لمس بالید سے کی ہے انھوں نے جنبی کے لئے تیمم کو روا نہیں رکھا اور جن حضرات نے اس کی تفسیر جماع سے کی ہے انہوں نے جنبی کے لئے تیمم کو جائز کہا ہے ائمہ اربعہ اور جمہور علماء ملہ اسی کے قائل ہیں کہ شرائطِ تیمم پائے جانے کے بعد جس طرح بے وضوء کیلئے تیمم جائز ہے اسی طرح جنبی اور ناپاک کے لئے بھی جائز ہے اور ان دونوں کا تیمم یکساں ہے کوئی فرق نہیں ہے،

پھر جمہور علماء کے نزدیک جنبی شخص اور حیض ونفاس والی صرف ایک ہی تیمم کریں گے جو وضوء اور غسل دونوں کیلئے کافی ہوگا، ابن حزم ظاہری کے نزدیک غسل کیلئے الگ تیمم ہوگا اور وضوء کیلئے الگ، حتیٰ کہ اگر کسی جنبی عورت کو حیض بھی آجائے پھر وہ جمعہ کے دن پاک ہو تو پانی نہ ملنے یا مضر ہونیکی صورت میں اس کو چار تیمم کرنے پڑیں گے ،

ایک جنابت کا دوسرا حیض کے بعد تیسرا وضوء کا چوتھا جمعہ کا، اور اگر اس عورت نے کسی میت کو غسل بھی دیا ہو تو پانچواں اس کا بھی، کیونکہ ان دونوں کے واسطے بھی ان کے یہاں غسل ضروری ہے (محلی صفحہ ۱۳۸/۲) اسی صفحہ پر حاشیہ میں اس مسئلہ کا رد بھی شیخ شمس الدین ذہبی کی طرف سے چھپا ہوا ہے کہ یہ مسئلہ حدیثِ عمار رضؓ کے خلاف ہے، حضور علیہ السلام نے ان کو جنابت سے ایک ہی تیمم کو کافی بتلایا دو بار تیمم کرنے کو نہیں فرمایا اور "انما یکفیک" میں انما حصر کے صیغوں میں سے ہے (انوار صفحہ ۲۲۸/۸) :-

(تنبیہ) امام بخاری نے شقیق بن سلمہ سے روایت کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ :

كنتُ عندَ عبدَ الله وعنده ابو موسى فقال له ارأيتَ يا ابا عبد الرحمن! اذا اجنبَ فلم يجد ماءً كيف يصنع؟ فقال عبد الله: لا يصلي حتى يجد الماءَ، قال: فكيف تصنع بقولِ عمّارٍ حين قال له النبي صلى الله عليه وسلم: كان يكفيك قال: الم ترَ عمرَ لم يقنع بذلك؟ فقال ابو موسى فدَعنا من قولِ عمارٍ كيف تصنع بهذه الآية اَوْ لٰمَستُمُ النِّسَاءَ؟ فما درى عبدُ الله ما يقول فقال: انا لو رخّصنا لهم في هذا لاَوشكَ اذا بردَ على احدهم الماءُ ان يدَعه ويتيمّم فقلت لشقيقٍ فانما كرِهَ عبدُ الله لهذا فقال: نعم،

میں عبداللہ بن مسعود رضؓ کے پاس تھا جبکہ آپ کے پاس حضرت ابو موسیٰ موجود تھے انھوں نے آپ سے کہا: ابو عبدالرحمن! جب کوئی جنبی ہو جائے اور پانی نہ پائے تو کیا کرے؟ فرمایا نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ پانی پائے، ابو موسیٰ نے کہا: قول عمار کے متعلق کیا کہو گے جبکہ ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تمہیں (تیمم) کافی تھا، عبداللہ بولے: کیا تم نے نہیں دیکھا کہ حضرت عمر رضؓ نے اس پر بھروسہ نہیں کیا، ابو موسیٰ نے کہا: اچھا قول عمار کو بھی رہنے دو، تم آیت "اولامستم النساء" کے متعلق کیا کہو گے؟ تو عبداللہ کی سمجھ میں نہ آیا کہ کیا جواب دیں، پھر کہا کہ اگر ہم لوگوں کو اس کی اجازت دیدیں تو جب کسی کو پانی سرد معلوم ہوگا اسے چھوڑ دیگا اور تیمم کرلیگا (اعمش کہتے ہیں) میں نے شقیق سے کہا: عبداللہ نے تیمم کو اسی لئے ناپسند کیا ہے، انھوں نے کہا: ہاں،

حدیثِ مذکور کے ذیل میں صاحب انوار الباری نے لکھا ہے کہ اس موقع پر حضرت شاہ صاحب کی یہ تنبیہ بھی قابل ذکر ہے کہ حضرت ابن مسعود رضؓ کے انکارِ تیمم للجنب پر حضرت ابو موسیٰ نے پہلے تو قصہ عمار رضؓ و عمر رضؓ پیش کیا اس کا انہوں نے جواب دیا تو آیت سنائی جس کا جواب وہ کچھ نہ دے سکے اور اصل بات دل کی بتلانی پڑی کہ میرا انکار مصلحت شرعیہ کے تحت ہے کہ جواز کا مسئلہ عام طور سے چلے گا تو ہر شخص ذرا سی سردی میں بھی تیمم کرنے لگے گا جو یقیناً شریعت کا منشاء نہیں ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعود رضؓ کے نزدیک حضرت عمر رضؓ کا انکار بھی اسی مصلحت سے ہوگا، لہذا امام ترمذی کا حضرت ابن مسعود رضؓ کی طرف عدم جواز کو منسوب کرنا صحیح نہیں اگرچہ انہوں نے رجوع کا قول بھی نقل کر دیا ہے کیونکہ حضرت ابن مسعود رضؓ نے خود ہی اپنی مراد واضح کر دی ہے،

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ حضرت ابن مسعود رضؓ بھی ملامست کو جماع پر محمول کرتے ہیں جو حنفیہ کا مسلک ہے ورنہ

(باقی صفحہ ۲۳ پر)

ويجوز التيمم عند ابي حنيفة ومحمد بكل ما كان من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر والجص والنورة والكحل والزرنيخ وقال ابو يوسف لا يجوز الا بالتراب والرمل

ترجمہ: ——— (تیمم کس چیز سے جائز ہے اور کس سے ناجائز) ———

اور تیمم جائز ہے امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہر اس چیز سے جو زمین کی جنس سے ہو، جیسے مٹی، ریت، پتھر، گچ، چونہ، سرمہ اور ہڑتال، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ جائز نہیں مگر مٹی اور ریت سے:۔ تشریح:

قولہ ویجوز التیمم الخ تیمم کس چیز سے جائز ہے اور کس سے ناجائز؟ اس کی بابت بھی اختلاف ہے، ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ مٹی سے تو بالاجماع تیمم جائز ہے لیکن اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں اختلاف ہے، سفیان ثوری اور امام اوزاعی سے منقول ہے کہ ہر اس چیز سے تیمم جائز ہے جو زمین پر ہو یہاں تک کہ درخت، برف، اور جمے ہوئے پانی سے بھی تیمم کو جائز کہتے ہیں اور ابن علیہ سے مشک و زعفران پر بھی تیمم کا جواز منقول ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ مٹی، ریت اور کچی اینٹوں سے تیمم جائز ہے، طرفین کے نزدیک ہر ایسی چیز سے تیمم جائز ہے جو زمین کی جنس سے ہو، اور جنس ارض سے ہونے کی پہچان یہ ہے کہ وہ آگ میں نہ جلے اور پانی میں نہ گلے جیسے مٹی، ریت، پتھر، چونہ، سرمہ وغیرہ، لیکن راکھ اس سے مستثنیٰ ہے کہ یہ نہ جلانے سے جلے نہ پگھلانے سے پگھلے پھر بھی اس سے تیمم جائز نہیں،

(بقیہ صہ ۲۲)

وہ ابوموسیٰ رضؓ کو جواب دے سکتے تھے کہ آیت میں تو جنبی کا مسئلہ ہی نہیں ہے:۔

قولہ لما روی ان قوماً الخ اس حدیث کی تخریج امام احمد، اسحاق بن راہویہ اور ابویعلی موصلی نے اپنے اپنے مسند میں اور بیہقی نے سنن میں حضرت ابوہریرہ رضؓ سے کی ہے "ان ناساً من اہل البادیۃ اتوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا انا نکون بالرمال الاشہر الثلاثۃ والاربعۃ ویکون فینا الجنب والنفساء والحائض ولسنا نجد الماء فقال علیہ السلام علیکم بالارض" اس کی سند میں مثنی بن الصباح راوی ہے جس کے بارے میں امام احمد اور ابن معین نے کہا ہے کہ یہ ہیچ ہے اور نسائی نے کہا ہے کہ متروک ہے اور ابویعلی کی سند میں ابن لہیعہ ضعیف ہے لیکن طبرانی نے دوسرے طریق سے معجم اوسط میں روایت کیا ہے جس کو ابن الہمام نے بھی فتح القدیر میں ذکر کیا ہے طبرانی کہتے ہیں کہ اس روایت کے علاوہ سلیمان احول کی کوئی حدیث میں نہیں جانتا، علاوہ ازیں اس کی اسناد میں ابراہیم بن یزید ہے جس کو امام احمد اور نسائی نے متروک کہا ہے اور ابن معین اس کو ثقہ نہیں مانتے البتہ شیخ ذہبی ابن عدی سے نقل کرتے ہیں کہ اس کی حدیث لکھ لینی چاہئیے، اگر کوئی یہ کہے کہ ضعیف حدیث قابل استدلال نہیں ہوتی، جواب یہ ہے کہ صحیحین، نسائی اور دارقطنی کی حدیث عمران بن حصین میں جنبی کیلئے صریح اجازت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رأی رجلاً معتزلاً لم یصل مع القوم فقال: ما منعک یا فلان ان تصلی فی القوم؟ فقال: یارسول اللہ اصابتنی جنابۃ ولا ماء فقال: علیک بالصعید فانہ یکفیک":۔

محمد حنیف غفرلہٗ گنگوہی

اور جو چیزیں آگ میں جل کر راکھ ہوجائیں جیسے درخت، پھل، پھول، گھاس، پھونس، غلہ وغیرہ یا پگھل کر نرم ہوجائیں، جیسے لوہا، تانبا، پیتل، سونا، چاندی وغیرہ تو یہ زمین کی جنس سے نہیں ہیں، چونہ اس سے مستثنیٰ ہے کہ اس سے تیمم کی اجازت ہے۔ کانچ جو ریگ اور دوسری چیز سے مل کر بنتی ہے اس سے خارج ہوگئی، اسی طرح منجمد پانی بھی نکل گیا، البتہ لوہا وغیرہ جو کان میں ہو جس پر مٹی بھی لگ رہی ہو تو اس سے تیمم جائز ہے بشرطیکہ ہاتھ لگا کر کھینچنے سے مٹی کا اثر ظاہر ہو ورنہ جائز نہیں ہے، گیرو، گندک، فیروزہ، عقیق، بلخش سے بھی تیمم جائز ہے (فتح، بحر، قاضیخاں) جلی ہوئی زمین سے اصح قول پر تیمم جائز ہے (ظہیریہ) جو چیزیں مٹی سے بنتی ہیں جیسے کوزہ، طباق وغیرہ ان پر تیمم جائز ہے (فتح) البتہ روغنی برتن جن پر ایسا لگ رہا ہو جو زمین کی جنس سے نہ ہو تیمم جائز نہیں (خزانہ، فتح) پکی اینٹ سے صحیح قول پر تیمم جائز ہے (فتح، بحر، تبیین) سرخ، سیاہ، سفید، زرد، سبز اور نمناک مٹی اور کیچڑ سے تیمم جائز ہے (بدایہ، خلاصہ، تاتارخانیہ) پسے ہوئے یا سالم موتیوں سے تیمم جائز نہیں ہے (محیط) مشک، عنبر، کافور، لاکھ سے تیمم جائز نہیں ہے (ظہیریہ) پانی سے بنے ہوئے نمک سے بالاتفاق تیمم جائز نہیں ہے، البتہ پہاڑی نمک سے جواز کا فتویٰ ہے (بحر) یہ کل تفصیل طرفین کے مذہب پر ہے:۔

(فائدہ) زمرد، زبرجد، یاقوت، مرجان سے تیمم جائز ہے (بحر، تبیین الحقائق) لیکن فتح القدیر سے معلوم ہوتا ہے کہ ان چاروں سے اور موتی سے تیمم جائز نہیں ہے، شیخ حصکفی نے بھی در مختار میں انہی کی پیروی کی ہے کہ مرجان سے تیمم جائز نہیں،

لیکن صاحب بحر و صاحب نہر نے اس کے سہو ہونے پر جزم کیا ہے اور کہا ہے کہ صواب جواز ہے جیسا کہ عام کتب غایۃ البیان توشیح، عنایہ، محیط، معراج الدرایہ اور تبیین وغیرہ میں ہے، صاحب بحر کے تلمیذ شیخ غزی منح الغفار میں کہتے ہیں کہ ظاہر یہی ہے کہ سہو نہیں ہے بلکہ منع جواز اس لئے ہے کہ ان کے نزدیک تحقیق یہی ہے کہ مرجان پانی سے بنتا ہے فان کان کذلک فلا خلاف فی منع الجواز، اور جو لوگ جواز کے قائل ہیں ان کی تحقیق یہ ہے کہ مرجان بھی اجزاء ارض سے ہے فان کان الامر کذلک فلا کلام فی الجواز، اور جواہرات سے واقف کار لوگوں کی تحقیق یہ ہے کہ مرجان کو دونوں مشابہتیں حاصل ہیں مشابہ نبات بھی ہے اور مشابہ معادن بھی ہے، ابن الجوزی نے اسی کو واضح کیا ہے حیث قال انہ متوسط بین عالمی النبات والجماد فیشبہ الجماد بتحجرہ والنبات بکونہ اشجارا نابتۃ فی قعر البحر ذوات عروق واغصان خضر متشعبۃ قائمۃ،

علامہ ابن عابدین کا میلان فتح القدیر کی طرف ہے اور محشی رملی کا میلان عام کتب کے مطابق جواز کی طرف ہے:۔

قولہ وقال ابو یوسف الخ امام ابو یوسف کے دو قول ہیں اول تو انہوں نے مٹی اور ریت دونوں سے جواز مانا تھا امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے، لیکن بقول بعلی ان کا آخری قول صرف خالص مٹی کا ہے (عنایہ، مبسوط، بدائع، فتح) امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے اور شوافع کے یہاں یہی مختار ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، اور داؤد ظاہری بھی اسی کا قائل ہے، امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ شور مٹی اور ریت سے بھی جائز ہے:۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

وقال الشافعیؒ لایجوز الا بالتراب المنبت وھو روایۃ عن ابی یوسفؒ لقولہ تعالیٰ فتیمموا صعیدا طیبا ای ترابا منبتا قالہ ابن عباس رضؓ غیر ان ابا یوسف زاد علیہ الرمل بالحدیث الذی رویناہ ولھما ان الصعید اسم لوجہ الارض سمی بہ لصعودہ والطیب یحتمل الطاھر فحمل علیہ لانہ الیق بموضع الطھارۃ اوھو مراد بالاجماع

توضیح اللغۃ

تراب مٹی، منبت انبات سے اسم فاعل ہے بمعنی اگانیوالی، رمل ریت، صعود بلند ہونا:۔

ترجمہ: امام شافعی فرماتے ہیں کہ تیمم جائز نہیں مگر اگانیوالی مٹی سے، امام ابو یوسف سے بھی یہ ایک روایت ہے کیونکہ ارشادِ باری ہے "فتیمموا صعیدا طیبا" یعنی تیمم کرو اگانیوالی مٹی سے، یہ تفسیر حضرت ابن عباس رضؓ کی ہے، البتہ امام ابو یوسف نے حدیث مذکورہ کی وجہ سے مٹی پر ریت کا بھی اضافہ کیا ہے، طرفین کی دلیل یہ ہے کہ صعید کے معنی روئے زمین کے ہیں بلند اور اونچا ہونیکی وجہ سے صعید کے ساتھ موسوم ہے، اور طیب میں پاکی کے معنی کا احتمال بھی ہے اس لئے اسی پر محمول کیا گیا کیونکہ یہی مقام طہارت کے مناسب ہے، یا طیب سے مراد بالاجماع طہارت ہے:۔ تشریح:

قولہ الا بالتراب المنبت الخ صاحب ہدایہ نے جو امام شافعی کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک صحتِ تیمم کیلئے ترابِ منبت ضروری ہے یعنی قابل زراعت وکاشت مٹی، یہ بات غالبًا ہدایہ ہی کی وجہ سے ہمارے حلقۂ درس میں بھی مشہور چلی آتی ہے لیکن محقق عینی نے لکھا ہے کہ امام شافعی اس شرط کے قائل نہیں ہیں اور امام نووی شافعی نے بھی تصریح کی ہے کہ اصح قول میں انبات شرط نہیں ہے، الامام میں بھی اس کی تصریح موجود ہے:۔

قولہ لقولہ تعالیٰ الخ امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ ارشادِ باری "فتیمموا صعیدا طیبا" میں صعید طیب سے مراد اگانیوالی مٹی ہے چنانچہ بیہقی نے سنن میں اور حافظ عبدالرزاق نے مصنف میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ آپ سے سوال ہوا: ای الصعید اطیب؟ تو آپ نے فرمایا: الحرث، لقولہ تعالیٰ "والبلد الطیب یخرج نباتہ باذن ربہ"، پس تیمم کا جواز اگانیوالی مٹی سے ہوا، صرف اتنی بات ہے کہ امام ابو یوسف نے (مرجوع عنہ قول میں) حدیث "علیکم بالارض" کی وجہ سے مٹی کے ساتھ ریت کا بھی اضافہ کیا ہے:۔

قولہ ولھما ان الصعید الخ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ صعید کے معنی روئے زمین کے ہیں یعنی بالائی حصہ، اصمعی، خلیل، ثعلب، ابن الاعرابی سب سے یہی معنی منقول ہیں، زجاج نحوی معانی القرآن میں لکھتے ہیں کہ صعید کے معنی زمین کے بالائی حصہ کے ہیں خواہ مٹی اور ریت ہو یا پتھر وغیرہ، ائمہ لغت میں سے کسی نے اس کے خلاف نہیں کہا، لیث کہتے ہیں یقال صارت الحدیقۃ صعیدا یعنی باغ ہموار زمین ہو گیا،

باقی آیت میں لفظ صعید کے ساتھ لفظ طیب کا بھی اضافہ ہے جس میں صاف ستھرے، حلال، اگانے سب معانی کا احتمال ہے متعدد آیات میں یہ معانی مستعمل ہیں قال اللہ تعالیٰ "یا ایھا الناس کلوا مما فی الارض حلالا طیبا" اس میں طیب بمعنی پاکیزہ ہے، وقال اللہ تعالیٰ "کلوا من طیبٰت ما رزقنٰکم" "انفقوا من طیبٰت ما کسبتم" ان دونوں آیتوں میں

طیب بمعنی حلال ہے، وقال اللہ تعالیٰ "والبلد الطیب یخرج نباتہ باذن ربہ والذی خبث لایخرج الا نکدا"، اس میں طیب بمعنی منبت ہے،

لیکن اس مقام پر بقول ابواسحاق اکثر کے نزدیک قرینہ مقامیہ کی وجہ سے طیب کے معنی طاہر اور پاک کے ہیں کیونکہ الیق بموضع الطہارۃ واوفق بقولہ تعالیٰ بعد ذکر التیمم "ولکن یرید لیطہرکم" رہے اُگانے کے معنی سو اول، تو یہ اس مقام کے مناسب نہیں، دوسرے یہ کہ بقول اصح خود امام شافعی کے نزدیک اُگانے کی شرط نہیں کیونکہ پاک مٹی سے تیمم جائز ہے اگرچہ اگانیوالی نہ ہو اور ناپاک سے جائز نہیں گو اگانیوالی ہو اس لئے ان کا یہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس استدلال کی رو سے زمین شور سے تیمم جائز نہیں ہونا چاہیئے جس میں اُگانے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی، حالانکہ حنفیہ کی طرح شوافع بھی جوازِ تیمم کے قائل ہیں اس میں تو صرف اسحاق بن راہویہ نے اختلاف کیا ہے کہ وہ کھاری مٹی سے تیمم کو جائز نہیں کہتے :-

قولہ او ہو مراد الخ دوسری توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں مشترک میں عموم نہیں ہے، شوافع کے نزدیک عموم کی گنجائش ہے، پس جب شوافع نے مشترک بلفظ طیب کے ایک معنی (پاک اور طاہر ہونے کے) لئے تو گویا یہ معنی بالاتفاق مراد لئے گئے، اب ہمارے نزدیک اس لفظ کے دوسرے معنی مراد نہیں لئے جا سکتے ورنہ عموم مشترک لازم آئیگا اور جب صعید طیب کے یہ معنی محقق ہو گئے تو حضرت ابن عباس رضہ کی تفسیر اس مطلق کی قید نہیں بن سکتی کیونکہ آیت کی تقیید تو حدیث سے بھی جائز نہیں، یہ تو ابن عباس رضہ کا اثر ہے :-

(فائدہ) جنس ارض سے جوازِ تیمم کی بابت احادیث بکثرت موجود ہیں چنانچہ صحیحین میں حضرت جابرؓ سے ترمذی اور ابن ماجہ میں حضرت ابوہریرہ رضہ وابوذر رضہ سے اور سنن ابوداؤد میں حضرت ابوذر رضہ سے مرفوع روایت ہے بخاری کے الفاظ ہیں "جعلت لی الارض مسجدا وطہورا فایما رجل من امتی ادرکتہ الصلوۃ فلیصل"، یعنی تمام روئے زمین میرے لئے سجدہ گاہ اور پاکی کے لائق بنائی گئی پس میری امت کا جو فرد نماز کے وقت کو جہاں بھی پالے اسے نماز ادا کرلینی چاہیئے،

ابن القطان کہتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ "ایما رجل من امتی ادرکتہ الخ" سے ہی معلوم ہوتا ہے کہ الارض سے مراد عام جنس زمین ہے جس میں زمین شور، ریگستان، پہاڑی حصہ سب ہی قسمیں داخل ہیں اور ہر طرح کے مقام پر نماز پڑھنے کا حکم دیا جا رہا ہے، ایک روایت میں یہ بھی ہے "فعندہ طہورہ ومسجدہ"، یعنی موضعِ طہارت اور سجدہ گاہ دونوں اس کے پاس ہیں،

اسی طرح حدیث ابوجہیم میں ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تیمم علی جدار فی المدینۃ الخ"، امام طحاوی حنفی اور ابن بطال وابن قصار مالکی کہتے ہیں کہ مدینہ کی دیواریں مٹی کے بغیر سیاہ پتھروں سے بنی ہوئی تھیں، اگر طہارت علی الاحجار ثابت نہ ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر تیمم نہ کرتے،

علامہ کرمانی نے الکوکب الدراری میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ دیوار پر عموماً غبار ہوتا ہے تو تیمم غبار پر ہوا نہ کہ احجار پر، علاوہ ازیں حدیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عصاء مبارک سے دیوار کو کھرچ کر (باقی صفحہ ۲۷ پر)

ثم لایشترط ان یکون علیہ غبار عند ابی حنیفۃ لاطلاق ماتلونا وکذا یجوز بالغبار مع القدرۃ علی الصعید عند ابی حنیفۃ ومحمد لانہ تراب رقیق

ترجمہ

پھر اس پر غبار ہونا شرط نہیں ہے امام صاحب کے نزدیک، آیت کے مطلق ہونیکی وجہ سے، اسی طرح غبار سے بھی تیمم جائز ہے مٹی پر قدرت ہوتے ہوئے طرفین کے نزدیک، کیونکہ غبار بھی باریک مٹی ہے :- تشریح :

قولہ ثم لایشترط الخ امام اعظم، امام مالک اور ایک روایت میں امام محمد کے نزدیک جواز تیمم کیلئے جنس ارض پر غبار کا ہونا شرط نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی تیمم جائز ہے، امام محمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ بلا غبار تیمم جائز نہ ہوگا، امام ابو یوسف، امام شافعی امام احمد اور داؤد کا قول بھی یہی ہے (ذکرہ العینی) ان حضرات کی دلیل سورۂ مائدہ کی آیت فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منہ، ہے کہ اس میں منہ کی ضمیر مجرور صعید یعنی تراب کی طرف راجع ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ مٹی کا کوئی جزء استعمال ہونا چاہیئے وذالا یتصور بدون الغبار، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ آیت مذکورہ مطلق ہے جس میں اخذ تراب یا اخذ غبار کی شرط نہیں ہے، رہی ضمیر سو وہ صعید کی طرف راجع نہیں بلکہ حدث کی طرف راجع ہے اور بر تقدیر تسلیم کلمہ من ابتداء غایت کیلئے ہے جیسے سرت من البصرۃ میں ہے پس یہ صرف اس کا مقتضی ہے کہ مسح کی ابتداء صعید سے ہونی چاہیئے، سورۂ نساء کی آیت جس میں لفظ "منہ" نہیں ہے اس کی شاہد ہے اس لئے کہ اگر جزء تراب کا استعمال شرط ہوتا تو اس میں بھی یہ لفظ مذکور ہوتا، سوال آیت نساء مطلق ہے اور آیت مائدہ مقید، اور یہ طے شدہ ہے کہ جب مطلق اور مقید ایک ہی حادثہ میں وارد ہوں تو مطلق کو بالاتفاق مقید پر محمول کیا جاتا ہے،

جواب یہاں مطلق اور مقید اسباب میں وارد ہیں جن میں ہمارے یہاں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا اذلا تزاحم فی الاسباب :-

قولہ وکذا یجوز الخ طرفین کے نزدیک پاک مٹی پر قدرت ہوتے ہوئے صرف غبار سے بھی تیمم جائز ہے کیونکہ غبار بھی تراب رقیق ہے، امام ابو یوسف سے تین روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اگر پاک مٹی پر قدرت نہ ہو تو جائز ہے، دوم یہ کہ مطلقاً جائز نہیں سوم یہ کہ غبار سے تیمم کر لے اور بعد میں نماز کا اعادہ کرے، محیط میں ہے کہ طرفین کا قول ہی صحیح ہے :-

---

(بقیہ صفحہ ۲۶)

تیمم کیا لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائیگا، علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں اس جواب کو یوں رد کیا ہے کہ پتھر کی دیوار پر غبار ٹھہرتا ہی نہیں بالخصوص مدینہ کی دیواریں کہ وہ سیاہ چکنے پتھروں کی تھیں، رہا عصا سے دیوار کھرچنا سو اس کو امام شافعی نے عن ابراہیم بن محمد عن ابی الحویرث عن الاعرج عن ابی جہیم روایت کیا ہے اور یہ ضعیف ہے رہا یہ سوال کہ امام بغوی نے اس حدیث کی تحسین کی ہے سو بقول امام مالک وغیرہ جواب یہ ہے کہ امام شافعی کا شیخ (ابراہیم) اور شیخ الشیخ (ابو الحویرث) دونوں ضعیف ہیں نیز اس حدیث کو ایک جماعت نے روایت کیا ہے لیکن کسی میں یہ زیادتی نہیں، انہ علیہ السلام حت الجدار بالعصا، والزیادۃ انما تقبل من ثقۃ :-

والنية فرضٌ في التيمم وقال زفر رح ليس بفرضٍ لانه خلفٌ عن الوضوء فلا يخالفه في وصفه ولنا انه يُنبئ عن القصد فلا يتحقق دونه او جُعل طهوراً في حالة مخصوصة والماء طهورٌ بنفسه على مامرّ

(تیمم میں نیت فرض ہے یا نہیں)

ترجمہ: اور تیمم میں نیت فرض ہے، امام زفر فرماتے ہیں کہ فرض نہیں ہے کیونکہ تیمم وضوء کا خلیفہ ہے تو وصف میں وہ اس کے خلاف نہیں ہوسکتا، ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ تیمم قصد سے خبر دیتا ہے تو وہ اس کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتا، یا تیمم مخصوص حالت میں ذریعۂ طہارت قرار دیا گیا ہے اور پانی ذاتی طور پر طہور ہے جیساکہ گذر چکا:۔ تشریح:

قولہ والنیۃ فرض الخ عام علماء کے نزدیک تیمم میں نیت فرض ہے امام زفر اس کے خلاف ہیں وہ فرماتے ہیں کہ فرض نہیں ہے کیونکہ تیمم وضوء کا خلیفہ ہے اور وضوء کا وصف یہ ہے کہ وہ بلا نیت صحیح ہوتا ہے تو خلیفہ ہونے کے لحاظ سے تیمم کا وصف بھی یہی ہونا چاہئے پس جیسے وضوء بلا نیت صحیح ہوتا ہے ایسے ہی تیمم بھی بلا نیت صحیح ہوگا ورنہ اصل اور خلیفہ میں مخالفت لازم آئیگی جو خلاف اصول ہے، جواب یہ ہے کہ بعض اوصاف میں خلیفہ کا اصل کے خلاف ہونا کچھ مستنکر نہیں ہے چنانچہ دیکھو کہ وضوء غسل اعضاء ثلثہ اور مسح راس سے ہوتا ہے اور تیمم صرف مسح وجہ اور مسح یدین سے ہوتا ہے نیز وضوء میں تکرار مسنون ہے تیمم میں مسنون نہیں ہے (بنایہ):۔

قولہ ولنا انہ ینبئ الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ تیمم قصد سے خبر دیتا ہے یعنی لغت میں تیمم کے معنی قصد کے ہیں قال اللہ تعالیٰ "ولا تیمموا الخبیث منہ تنفقون" یعنی لا تقصدوا، وقال الشاعر ؎

ولن یلبث العصران یوم ولیلۃ ؛ اذا طلبا ان یدرکا ما تیمما

وقال آخر ؎ فان تک خیلی قد اصیب صمیمہا ؛ فعمداً علی عین تیممت مالکا

وللاعشی ؎ تیممت قیساً وکم دونہ ؛ من الارض من مہمہ ذی شزن

تو قصد کے بغیر تیمم کا تحقق نہ ہوگا،

لیکن اس پر دو وجہ سے اعتراض ہوتا ہے اول یہ کہ جب لغت میں تیمم کے معنی ہی قصد کے ہیں تو اس میں نیت کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی، علامہ عینی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ قصد سے مراد قصد شرعی ہے اور قصد شرعی بلا نیت نہیں ہوسکتا مگر صاحب سعایہ کہتے ہیں کہ یہ جواب محل نظر ہے اس واسطے کہ اعتراض مذکور اس پر مبنی ہے کہ صاحب ہدایہ کے قول "ینبئ عن القصد" سے مراد انباء لغوی ہے پس قصد سے مراد بھی لامحالہ اس کے لغوی معنی ہی ہوں گے اور "دونہ" کی ضمیر اسی کی طرف راجع ہوگی ولا اثر ھھنا للقصد الشرعی، دوم یہ کہ جب لفظ تیمم لغۃً مبنی عن القصد ہوا تو قول باری

---

۵ اعترض علیہ الھداد الجونفوری بقولہ ہذا مشکل لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل التراب عند عدم الماء طہوراً مطلقاً بقولہ التراب طہور المسلم مالم یجد الماء ولا دلیل علی تقییدہ بالنیۃ فیجب اجراؤہ علی اطلاقہ ۱۲

"فتیمموا صعیداً طیباً"، سے سوائے قصدِ استعمالِ تراب کے اور کوئی چیز ظاہر نہ ہوگی حالانکہ قصدِ استعمالِ تراب بعینہٖ نیت نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ ہے چنانچہ جو لوگ نیت کو شرط مانتے ہیں ان کے نزدیک اگر کوئی شخص مسح کے لئے مٹی کے استعمال کا قصد کرے اور تطہیر وغیرہ کی نیت نہ کرے تو تیمم جائز نہیں ہوتا،

صاحبِ غایۃ البیان نے دلیلِ مذکور کی تقریر یوں کی ہے کہ لفظ تیمم قصد پر دال ہے اور قصد ہی کا نام نیت ہے اور ہم کو تیمم کرنیکا حکم دیا گیا ہے اور امر وجوب کیلئے ہوتا ہے لہذا تیمم میں نیت شرط ہوگی، بخلاف وضوء کے اس میں غسل ومسح کا حکم ہے جو نیت پر دال نہیں ہیں، اس پر شیخ اکمل الدین بابرتی نے عنایہ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ جو قصد مامور بہ ہے وہ قصدِ استعمالِ تراب ہے اور تیمم میں جس نیت کی ضرورت ہے وہ نیتِ طہارت، یا نیتِ اباحت نماز، یا نیتِ رفعِ حدث یا نیتِ رفعِ جنابت ہے اور یہ دونوں چیزیں علیحدہ علیحدہ ہیں ایک سے دوسرے کا وجوب کس طرح ہو سکتا ہے؟

علامہ عینی نے بنایہ میں اس کا جواب دیا ہے کہ مٹی استعمال کرنیکا قصد بعینہٖ نیت ہے کیونکہ یہ ارادہ ان چاروں باتوں میں سے کسی نہ کسی کے لئے مقصود ہوتا ہے ورنہ لازم آئیگا کہ دو مقصد ہوں ایک مٹی کے استعمال کا دوسرے ان چاروں باتوں میں سے کسی ایک کا حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ تیمم میں دو نیتیں ہونی چاہئیں،

لیکن یہ جواب کچھ زیادہ وزنی معلوم نہیں ہوتا کیونکہ استعمال کا ارادہ ایک فعل کا ارادہ ہے اور یہ چاروں چیزیں مقاصدِ فعل اور تیمم کی غرض وغایت کہلائیں گی پس فعل اور نتیجہ فعل دونوں ایک کیسے ہو سکتے ہیں؟ اسی لئے محقق ابن الہمام نے شیخ اکمل کے اعتراض کی تائید کرتے ہوئے کہا ہے کہ تیمم ایک شرعی لفظ ہے جو قصد وارادہ کی خبر دیتا ہے اور اصول میں یہ بات طے شدہ ہے کہ شرعی اصطلاحات میں لغوی معانی کا لحاظ اور اعتبار کیا جاتا ہے اس کے بعد فرماتے ہیں قال المصنف فی التجنیس النیۃ المشروطۃ ہی نیۃ التطہیر ہو الصحیح،

صاحبِ عین الہدایہ کہتے ہیں کہ گویا دوسروں نے جو رفع حدث وجنابت یا نیتِ استباحتِ نماز کو ضروری قرار دیا ہے وہ سب نیتِ تطہیر میں آجاتی ہیں اور فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر مسجد میں داخل ہونے یا قرآن پڑھنے، یا چھونے یا اذان واقامت، یا سلام وجواب سلام، یا زیارتِ قبور کیلئے کسی نے تیمم کیا تو عام مشائخ کے نزدیک اس تیمم سے نماز جائز نہیں، قاضیخاں نے اس کی تصریح کی ہے، اسی طرح صرف سجدۂ شکر کی نیت سے تیمم شیخین کے یہاں نماز کیلئے کافی نہ ہوگا، امام محمد کی رائے اس کے خلاف ہے (ذخیرہ)، نیز ظاہر الروایہ کے مطابق بہ ارادہ تعلیم غیر تیمم کرنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں (ای لایجوز بہ الصلوٰۃ فی الاصح صرح بہ فی معراج الدرایہ) اور خود ایسے تیمم کے جواز میں بھی صاحب بحر ودرمختار نے کلام کیا ہے، مترجم کی رائے میں اظہر واشبہ یہ ہے کہ خود ایسا تیمم کرنا ہی جائز نہیں ہے،

بہر کیف ان مسائل سے یہ واضح ہو گیا کہ ان صورتوں میں خود تیمم ہی جائز نہ ہوگا جس سے معلوم ہوا کہ صرف نفسِ فعل کی نیت تیمم کیلئے کافی نہیں بلکہ مقاصدِ تیمم کی نیت بھی ہونی چاہیئے مثلاً طہارت، نماز، سجدۂ تلاوت، نمازِ جنازہ، البتہ نوادر کی بعض روایات میں صرف تیمم کی نیت کو کافی قرار دیا ہے مگر یہ ظاہر مذہب کے خلاف ہے،

معلوم ہوا کہ لفظ تیمم ایسے قصد سے خبر دیتا ہے جو معتبر نیت کے علاوہ ہے تو اس قصد سے وہ نیت معتبرہ کا موجب نہ ہوگا

ورنہ آیت وضوء "اذا قمتم الی الصلوۃ"، ای اذا قصدتم القیام الی الصلوۃ کی رو سے وضوء میں بھی اس معنی کے لحاظ سے نیت کو فرض کہنا پڑیگا حالانکہ وضوء میں نیت فرض نہیں ہے،

رہا یہ سوال کہ ظاہر مذہب پر جواب سلام کیلئے تیمم کا عدمِ جواز۔ حدیث کی روشنی میں صحیح نہیں ہوتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کیلئے تیمم فرمایا ہے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث بر محمل ہے جواب سلام کے موقعہ پر آپ کا تیمم فرمانا بے شک ثابت ہے لیکن یہ متعین نہیں کہ صرف اسی مقصد کیلئے آپ نے تیمم فرمایا تھا، ہو سکتا ہے کہ آپ نے بہ نیت طہارت تیمم کیا ہو پھر سلام کا جواب دیا ہو (فتح ملخصًا)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جہاں تک قصد و ارادہ کا تعلق ہے وہ تمام افعال اختیاریہ میں ضروری ہوتا ہے اس میں تیمم کی تخصیص اور امتیاز سمجھ میں نہیں آتا، لامحالہ کہنا پڑیگا کہ تیمم میں ایک خاص قصد و نیت کا اعتبار ہوگا اور اسی نیت خاصہ کی وجہ سے تیمم وضوء سے ممتاز ہوگا، وفی السعایۃ الاولیٰ ان یستدل علیٰ اشتراط النیۃ فی التیمم بحدیث انما الاعمال بالنیات بناءً علیٰ تقدیر الصحۃ ویستثنی منہ الوضوء، قیاسًا علیٰ نظائرہ من غسل الثوب ونحوہ مما لایحتاج فیہ الی النیۃ (سعایہ، عین الہدایہ بتہذیب وحذف وزیادۃ) :۔

قولہ او جعل طہورًا الخ صاحب عنایہ فرماتے ہیں کہ تیمم میں نیت کے ضروری ہونیکی دوسری دلیل یہ ہے کہ مٹی وغیرہ کو شریعت نے جو مطہر قرار دیا ہے وہ مخصوص حالات میں ہے کہ پانی دستیاب نہ ہو یا نقصان دہ ہو، نیز تیمم بھی نماز وغیرہ عبادات مقصودہ کے لئے ہو، پس جس طرح پانی کی موجودگی اور قدرت کی صورت میں تیمم جائز نہیں اسی طرح بلا نیت بھی مفید طہارت نہیں ہے، اور نماز وغیرہ کیلئے تیمم کا مخصوص ہونا اس لئے ہے کہ آیت تیمم "فتیمموا صعیدًا طیبًا"، آیت "اذا قمتم الی الصلوۃ" پر متفرع ہے جس سے معلوم ہوا کہ تیمم کی اجازت پانی نہ ملنے کی صورت میں نماز ہی کے لئے دی گئی ہے، شیخ الاسلام نے مبسوط میں ایسا ہی لکھا ہے (نہایہ) :۔

قولہ والماء طہور الخ سوال مقدر کا جواب ہے، سوال کی تقریر یہ ہے کہ جیسے مٹی وغیرہ کو شریعت نے مخصوص حالات میں طہور قرار دیا ہے ایسے ہی پانی کو بھی مخصوص حالت (حالت ارادۂ صلوٰۃ) میں طہور ٹھہرایا ہے پس تیمم کی طرح وضوء میں بھی نیت شرط ہونی چاہیئے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ پانی بذاتِ خود یعنی بالطبع پاک کرنیکی صلاحیت رکھتا ہے بخلاف مٹی کے کہ اس کی یہ شان نہیں ہے یعنی وہ بالطبع طہور نہیں بلکہ ملوّث ہے اس کو تو شریعت نے خلاف قیاس طہور قرار دیا ہے فلا یصیر طہورًا الا بالشرط الذی ورد بہ النص، سوال پانی نجاسات محسوسہ کیلئے تو پاک کرنیوالا ہے لیکن اس سے یہ کہاں لازم آگیا کہ بغیر نیت نجاسات حکمیہ کو بھی زائل کردے (کما فی الفتح)

صاحب عین الہدایہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ آیت "وینزل من السماء ماءً لیطہرکم بہ" میں عام تطہیر مراد ہے نجاست حقیقیہ سے ہو یا حکمیہ سے، موردِ نزول سے اسی کی تائید ہوتی ہے کہ جنگ بدر کے موقعہ پر جب صحابۂ کرام کو غسل کی ضرورت پیش آئی اور پانی نہ مل سکا تو یہ آیت نازل ہوئی :۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

ثم اذا نوى الطهارة او استباحة الصلوة اجزاه ولا يشترط نية التيمم للحدث او للجنابة هو الصحيح من المذهب فان تيمم نصراني يريد به الاسلام ثم اسلم لم يكن متيمماً عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف رح هو متيمم لانه نوى قربة مقصودة بخلاف التيمم لدخول المسجد ومس المصحف لانه ليس بقربة مقصودة

ترجمہ: پھر جب طہارت یا نماز کے مباح ہونیکی نیت کی تو یہ کافی ہے حدث یا جنابت کیلئے تیمم کی نیت کرنا ضروری نہیں ہے یہی مذہب صحیح ہے، پس اگر کسی نصرانی نے اسلام لانیکے ارادہ سے تیمم کیا پھر مسلمان ہوگیا تو وہ متیمم نہ ہوگا طرفین کے نزدیک امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ وہ متیمم ہے کیونکہ اس نے قربتِ مقصودہ کی نیت کی ہے، بخلاف اس تیمم کے جو بہ نیتِ دخولِ مسجد یا بہ نیتِ مس مصحف ہو کیونکہ یہ قربتِ مقصودہ نہیں ہے :- تشریح :

قولہ ثم اذا نوی الخ تیمم کرنیوالا بوقت تیمم کاہے کی نیت کرے صرف طہارت کی یا اباحت نماز کی یا رفع حدث وجنابت کی؟ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جب تیمم کنندہ طہارت کی یا نماز کے مباح ہونیکی نیت سے تیمم کرے تو یہ کافی ہے، رفع حدث یا رفعِ جنابت کی نیت کرنا ضروری نہیں، یہی صحیح ہے، شیخ ابو بکر جصاص رازی کی رائے یہ ہے کہ رفعِ حدث یا رفعِ جنابت کی نیت ہونی چاہیئے تاکہ دونوں میں امتیاز ہوجائے اس لئے کہ حدث وجنابت دونوں کا تیمم بصفتِ واحدہ ہوتا ہے تو نیت ہی کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز ہوگا جیسے فرض اور نفل نماز میں امتیاز نیت ہی سے ہوتا ہے" صاحب ہدایہ نے "رہو الصحیح من المذہب" کہہ کر اسی قول سے احتراز کیا ہے کہ یہ صحیح نہیں، اور صحیح نہ ہونیکی وجہ تجنیس میں مذکور ہے" انہ روی عن محمد اذا تیمم یرید الوضوء اجزاہ عن الجنابة وان لم ینو عن الجنابة" کہ محمد بن سماعہ نے امام محمد سے روایت کیا ہے کہ جب کسی جنبی نے بہ نیتِ وضوء تیمم کیا تو یہ تیمم جنابت کیلئے بھی کافی ہوگا اگرچہ اس نے جنابت کی نیت نہیں کی، نصاب میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے (تاتارخانیہ) :-

قولہ فان تیمم نصرانی الخ مسئلہ کی تشریح سے پہلے یہ جان لینا چاہیئے کہ قربات کی دو قسمیں ہیں مقصودہ اور غیر مقصودہ، اور یہاں عباداتِ مقصودہ سے مراد یہ ہے کہ وہ ابتداءً تقرب الی اللہ کے طور پر مشروع ہو تابع غیر نہ ہو بالفاظِ دیگر وہ بذاتہ مشروع ہو کسی دوسری عبادت کے ضمن میں بطریقِ تبعیت واجب نہ ہو جیسے قبول اسلام، سجدۂ تلاوت، سجدۂ شکر، نماز پنجگانہ، صلوٰۃ عیدین، صلوٰۃ جنازہ وغیرہ، اور غیر مقصودہ وہ ہے جو اس کے خلاف ہو جیسے دخولِ مسجد، مسِ مصحف، ردِ سلام، قراءت اذکار وغیرہ، پھر عباداتِ مقصودہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو بلا طہارت صحیح نہیں ہوتیں جیسے صلوات خمس، سجدۂ تلاوت، اور جنبی کے حق میں قراءتِ قرآن، دوسرے وہ جو بلا طہارت صحیح ہوجاتی ہیں جیسے اسلام لانا،

جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب معلوم ہونا چاہیئے کہ فی نفسہٖ صحت تیمم کے حق میں تو صرف اس چیز کی نیت کافی ہونا شرط ہے جس کیلئے تیمم کر رہا ہے خواہ وہ عبادتِ مقصودہ ہو یا غیر مقصودہ، بلا طہارت صحیح ہوجاتی ہو یا نہ ہوجاتی ہو، پس اگر تلاوتِ قرآن یا دخولِ مسجد وغیرہ کے قصد سے تیمم کیا تو یہ امور اس کیلئے حلال ہوجائیں گے، (باقی صہ ۳۲ پر)

ولهما ان التراب ماجعل طهورًا الا فی حال ارادةِ قربۃٍ مقصودۃٍ لا تصح بدون الطہارۃ والاسلام قربۃٌ مقصودۃٌ یصح بدونہا بخلاف سجدۃِ التلاوۃِ لانہا قربۃٌ مقصودۃٌ لا تصح بدون الطہارۃِ

ترجمہ: طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مٹی کو طہور نہیں دیا گیا مگر ایسی عبادت مقصودہ کے ارادہ کی حالت میں جو بلا طہارت صحیح نہ ہو سکتی ہو اور اسلام ایسی عبادت مقصودہ ہے جو بلا طہارت درست ہو جاتی ہے، بخلاف سجدۂ تلاوت کے کیونکہ وہ ایسی عبادتِ مقصودہ ہے جو بلا طہارت درست نہیں ہوتی :- تشریح :

قولہ ولهما ان التراب الخ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے مٹی وغیرہ کو مطہر صرف اس صورت میں قرار دیا ہے جب ایسی عبادت مقصودہ کی نیت ہو جو بلا طہارت درست نہ ہو سکتی ہو، اور اسلام لانا گو عبادت مقصودہ ہے لیکن طہارت پر موقوف نہیں بلا طہارت درست ہو جاتی ہے، بخلاف سجدۂ تلاوت کے کہ وہ قربتِ مقصودہ بھی ہے اور طہارت پر موقوف بھی ہے بلا طہارت درست نہیں ہوتی،

کفایہ اور نہایہ وغیرہ کی توضیح کے پیش نظر یہاں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ کافر اگر نماز کی نیت سے تیمم کرے اور پھر اسلام لائے تو دلیل کی رو سے تیمم صحیح ہونا چاہیئے اور اس تیمم سے نماز بھی صحیح ہونی چاہیئے حالانکہ شیخ الاسلام نے مبسوط میں تصریح کی ہے کہ اس تیمم سے نماز جائز نہیں کیونکہ کافر میں نیت کی صلاحیت نہیں ہے،

جواب یہ ہے کہ دراصل یہاں دو اختلاف ہیں اول یہ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک کافر میں اسلام لانے کے علاوہ دوسرے کام کی صلاحیت نہیں ہے اور طرفین کے نزدیک کافر میں مطلقاً صلاحیت کی نفی ہے، دوم یہ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک تیمم کیلئے صرف نیتِ قربتِ مقصودہ کافی ہے اور طرفین کے نزدیک اس قربتِ مقصودہ کا ضروری الطہارت ہونا بھی شرط ہے، قال فی النہایۃ وعن ہذا فرق ابو یوسف رح بین نیۃ الاسلام ونیۃ الصلوۃ فقال یکون متیمماً

(بقیہ ص ۳۱)

رہی یہ بات کہ اس تیمم سے نماز بھی جائز ہے یا نہیں؟ سو اس سلسلہ میں طرفین اور امام ابو یوسف کا اختلاف ہے طرفین کے یہاں جواز نماز کے حق میں صحتِ تیمم کیلئے عبادۃِ مقصودہ کی نیت کا ہونا شرط ہے اور عبادتِ مقصودہ بھی ایسی ہونی چاہیئے جو بلا طہارت درست نہ ہو سکے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک صحتِ تیمم کیلئے صرف عبادتِ مقصودہ کی نیت کافی ہے، پیش نظر قول میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ اسی اختلاف پر متفرع ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نصرانی (کافر) نے اسلام لانے کی نیت سے تیمم کیا اور مسلمان ہو گیا تو طرفین کے نزدیک اس کا یہ تیمم نماز کیلئے کافی نہ ہوگا کیونکہ اسلام گو قربت مقصودہ ہے مگر طہارت پر موقوف نہیں بلکہ بلا طہارت بھی درست ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک چونکہ ایسی عبادتِ مقصودہ کا ہونا شرط نہیں ہے جو بلا طہارت صحیح نہ ہو اس لئے وہ اس تیمم سے نماز پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں، بخلاف اس تیمم کے جو دخولِ مسجد یا مسِ مصحف کی نیت سے ہو کہ دخولِ مسجد اور مسِ مصحف قربتِ مقصودہ نہیں ہے فان مس المصحف لم یشرع عبادۃ الا للقراءۃ ودخول المسجد لم یکن عبادۃ الا لما یؤدی فیہ کالصلوۃ والاعتکاف وغیرہا لا لذاتہ۔

فی الاول دون الثانی وقال لان الاسلام یصح منہ فتصح نیۃ التیمم منہ للاسلام بخلاف مالو تیمم نیۃ الصلوۃ لان الصلوۃ قربۃ لاتصح من الکافر ولا تصح نیۃ الصلوۃ فیجعل وجود ہذہ النیۃ وعدمہا بمنزلۃ واحدۃ فیبقی التیمم من غیر نیۃ فلا یصح،

صدر الشریعہ کہتے ہیں کہ مسئلہ کا حاصل یہ نکلا کہ اسلام کی نیت سے کافر کا تیمم نماز کیلئے کافی نہ ہوگا، کیونکہ اسلام گو قربت مقصودہ ہے لیکن طہارت پر موقوف نہیں ہے مگر امام ابو یوسف کے نزدیک چونکہ یہ شرط نہیں ہے اسی لئے وہ اس تیمم سے نماز پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں برخلاف نماز جنازہ یا سجدۂ تلاوت کے تیمم کے کہ اس سے بالاتفاق ادائے فرض صحیح ہے اگرچہ کافر میں صلاحیت نہ ہونیکی وجہ سے صحیح نہ ہو، ہاں اگر دخول مسجد یا قرآن پاک چھونے کیلئے تیمم کیا گیا تو اس سے یہی کام ہو سکتا ہے، عبادت مقصودہ نہ ہونیکی بناء پر بالاتفاق اس تیمم سے فرائض کی ادائیگی صحیح نہ ہوگی،

صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں کہ اس کلام کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ تیمم تو صحیح ہو گیا لیکن ادائیگی فرض کے لئے کافی نہیں ہے، صاحب بحر کی رائے میں ہر ایسے کام کیلئے تیمم ہو سکتا ہے جس میں طہارت شرط نہ ہو، صاحب درمختار نے اس پر تفریع کرتے ہوئے کہا ہے کہ سونے کیلئے اور سلام وجواب سلام کیلئے بھی تیمم کیا جاسکتا ہے لیکن اس سے فرض نماز جائز نہیں ہے، شرعۃ الاسلام اور اس کی شرح مفاتیح الجنان میں ہے

ویتیمم لذکر اللہ ولکل خیر وتر والسلام ونحوہ ای تیمم ایضا المتمثل ذلک المذکور کمس المصحف وقراءۃ القرآن عنہ او عن ظہر القلب وزیارۃ القبر ودفن المیت والاذان والاقامۃ والدخول فی المسجد او خروجہ ولو عند وجود الماء صرح بہ فی شرح النقایۃ نقلا عن المحیط،

لیکن منیہ اور اس کی شروح میں اس کے برخلاف یہ لکھا ہے کہ پانی کے ہوتے ہوئے مسجد میں داخلہ یا قرآن چھونے کے لئے تیمم درست نہیں ہے، صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں ممکن ہے اس تردد کی وجہ وہ حدیث ہو جس میں جواب سلام کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تیمم کرنا مذکور ہے اھ:۔

قولہ بخلاف سجدۃ التلاوۃ الخ یعنی بخلاف سجدۂ تلاوت کے اس کے لئے تیمم جائز ہے کیونکہ یہ ایسی قربت مقصودہ ہے جو بلا طہارت صحیح نہیں ہوتی،

سوال فخر الاسلام وغیرہ کے اصول میں تو یہ بات مصرح ہے کہ سجدۂ تلاوت قربت مقصودہ نہیں ہے، جواب یہاں اس کے قربت مقصودہ ہونیکا مطلب یہ ہے کہ یہ تابع امر آخر نہیں بلکہ ابتداءً ہی تقرب الی اللہ کے طور پر مشروع ہے اور اصول میں جو اس کے قربت مقصودہ ہونیکی نفی کی گئی ہے وہ اس لحاظ سے ہے کہ ہیئت سجدہ لذاتہ مقصود نہیں بلکہ مخالفت مستنکفین کے اظہار کی وجہ سے ہے:۔

(تنبیہ) عجز عن الماء کی صورت میں سجدۂ تلاوت کیلئے تیمم جائز ہے یا نہیں ؟ بعض مشائخ نے تو علی الاطلاق منع کیا ہے بناء برآنکہ سجدۂ تلاوت کا وجوب علی الفور نہیں ہے یہاں تک کہ ضرورت کا تحقق ہو اور بعض مشائخ نے صرف بحالت سفر جائز رکھا ہے بناءً علی ان الحضر مظنۃ وجود الماء، (باقی بر صفحہ ۳۴)

وان توضّأ لا يريد به الاسلام ثم اسلم فهو متوضّئ خلافاً للشافعي بناءً على اشتراط النيّة فان تيمّم مسلمٌ ثم ارتدّ والعياذ بالله ثم اسلم فهو على تيمّمه وقال زفرؒ يبطل تيمّمه لانّ الكفرَ ينافيه فيستوي فيه الابتداء والانتهاء كالمحرمية في النكاح ولنا انّ الباقي بعدَ التيمم صفة كونه طاهراً فاعتراض الكفرِ عليه لا ينافيه كما لو اعترض على الوضوءِ وانما لا يصح من الكافر ابتداءً لعدم النيةِ منه

ترجمہ

اگر بلا ارادہ اسلام وضوء کیا پھر مسلمان ہو گیا تو وہ متوضی ہے، برخلاف امام شافعی کے اشتراطِ نیت کی بناء پر، اگر مسلمان نے تیمم کیا پھر نعوذ باللہ وہ مرتد ہو گیا اس کے بعد مسلمان ہو گیا تو وہ اپنے تیمم پر رہیگا، امام زفر فرماتے ہیں کہ اس کا تیمم باطل ہو جائیگا کیونکہ کفر منافیِ تیمم ہے تو اس میں ابتداء و انتہاء دونوں یکساں ہوں گی جیسے بابِ نکاح میں محرمیت، ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم کے بعد طہارت کی حالت باقی رہی تو اس پر کفر کا عارض ہونا اس کے منافی نہ ہوگا جیسے اگر وضوء پر کفر عارض ہو جائے اور ابتداءً کافر کا تیمم اس لئے درست نہیں کہ اس کی نیت معتبر نہیں :۔ تشریح :

قولہ وان توضاء الخ کافر نے بلا ارادۂ اسلام وضوء کیا پھر مسلمان ہو گیا تو ہمارے نزدیک اس کا وضوء درست ہوگا یعنی وہ اس وضوء سے نماز پڑھ سکتا ہے (اور اگر بارادۂ اسلام وضوء کیا تو بطریق اولیٰ وضوء جائز ہوگا اگرچہ اس کی نیت لغو ہوگی) امام شافعی کے نزدیک اس کا وضوء نہ ہوگا کیونکہ وہ وضوء میں نیت کو شرط کہتے ہیں :۔

(فائدہ) یہاں دو مسئلے ہیں ایک مسئلہ تیمم کافر جو صاحب ہدایہ کی عبارت "فان تیمم نصرانی یرید به الاسلام ثم اسلم لم یکن متیمما" میں مذکور ہے، دوسرا مسئلہ وضوء کافر ہے جس کو موصوف نے "وان توضاء لا یرید به اه" سے بیان کیا ہے اور یہ دونوں مسئلے موصوف نے امام محمد کی جامع صغیر اور صدر شہید کی شرح جامع صغیر سے لئے ہیں، اب صدر شہید نے تو ان کو اسی طرح ذکر کیا ہے جس طرح صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے لیکن جامع صغیر کی عبارت یوں ہے "نصرانی تیمم ینوی بتیممه الاسلام ثم اسلم لم یکن متیمما وهو قول محمد وقال ابو یوسف هو متیمم، نصرانی توضاء لا یرید الوضوء ثم اسلم فهو متوضئ"، اور وقایہ متن جو ہدایہ سے ماخوذ ہے اس کی عبارت یہ ہے "فلا یجوز تیمم کافر لاسلامه وجاز وضوءه بلا نیة"، پس صاحب وقایہ نے نیت کو مطلق رکھ کر اس بات پر متنبہ کیا ہے کہ صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ کو جامع صغیر سے لیا ہے و لم یلاحظ موافقتہ :۔

(بقیہ صـ ۳۳) اور قہستانی نے جامع الرموز میں جو شارح کے قول "التیمم یخلف الوضوء والغسل عند العجز عن الماء اه" کے ذیل میں یہ لکھا ہے "والتقیید بالعجز یدل علی انه لا یجوز التیمم عند القدرة علی الماء والظاهر انه یجوز لسجدة التلاوة وهو المختار کما فی المختار للامام طاهر بن محمود" یہ نقل اگر منقول عنہ کے مطابق بھی ہو تب بھی عام کتب کے خلاف ہونے کی بناء پر معتبر نہیں بالخصوص جبکہ خود قہستانی نے شارح کے قول "بنیة اداء الصلوة" کی شرح کرتے ہوئے کہا ہے "فیه دلیل علی جواز التیمم لسجدة التلاوة وذکر القدوری فی شرحه انه لا یجوز کما فی المحیط وفی شرح الاصل انه یجوز فی السفر لا الحضر لعدم الضرورة" :۔

قولہ فان تیمم مسلم الخ کسی مسلمان نے تیمم کیا پھر نعوذ باللہ مرتد ہو گیا اس کے بعد دوبارہ مسلمان ہو گیا تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس ارتداد کی وجہ سے تیمم میں نقصان نہیں آئیگا بلکہ علیٰ حالہ باقی رہیگا، امام زفر فرماتے ہیں کہ ارتداد کی وجہ سے اس کا تیمم باطل ہو جائیگا، صدر شہیدؒ شرح جامع صغیر وغیرہ میں اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ کفر منافی تیمم ہے اس لئے اس میں کفر کی ابتداء وانتہاء دونوں حالتیں یکساں ہوں گی اور ابتدائی کفر کی طرح کفر طاری بھی منافی تیمم ہوگا، اس واسطے کہ شریعت نے مٹی کو مسلمان کے حق میں طہور قرار دیا ہے تو یہ کافر کے حق میں طہور نہ ہوگا:۔

قولہ والانتہاء اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ کفر جو منافی تیمم ہے وہ عبادت ہونیکے اعتبار سے منافی ہے اور تیمم کا عبادت ہونا نیت ہی کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے اور امام زفر کے نزدیک نیت شرط نہیں ہے تو تیمم پر کفر کا عارض ہونا ایسا ہی ہے جیسے وضوء پر کفر کا عارض ہونا، جواب یہ ہے کہ امام زفر سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ تیمم کے لئے نیت شرط ہے، اور بنایہ میں ہے کہ منافات عدم اہلیت کے اعتبار سے ہے کیونکہ تیمم کی مشروعیت نماز کے لئے ہے اور کافر شخص نماز کا اہل نہیں ہے اس لئے اس کا تیمم باطل ہوگا نیت کرے یا نہ کرے، وفی التبیین ویجوز انہ تکلم فیہ علی قول من یری فیہ وجوب النیۃ کما تکلم ابو حنیفۃ فی المزارعۃ علی قولہما وان کان ہو لا یری جوازہا:۔

قولہ کالمحرمیۃ الخ یہ امام زفر کی طرف سے نظیر ہے کہ کفر کی ابتداء وانتہاء دونوں حالتیں منافی تیمم ہونے میں یکساں ہیں جیسے باب نکاح میں محرمیت کہ مرد وعورت میں ابتداءً محرمیت ہوتے ہوئے نکاح صحیح نہیں ہوتا، اسی طرح نکاح ہو جانے کے بعد اگر کوئی بات منافی نکاح پیش آجائے تو رشتہ مناکحت ختم ہو جاتا ہے مثلاً زوجین صغیر ہوں اور کوئی عورت ان کو دودھ پلا دے، یا زوجین کبیر ہوں اور شوہر اپنی ساس سے زنا کرلے یا بیوی شوہر کے لڑکے سے زنا کرلے تو نکاح اسی طرح باطل ہو جاتا ہے جیسے شروع میں یہ صورتیں مانع نکاح ہوتی ہیں، بس یہی حال تیمم کا بھی ہے، اور اس سلسلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر وہ صفت جو منافی حکم ہو اس میں ابتداء اور بقاء دونوں برابر ہوتی ہیں جیسے ردۃ محرمیت، حدث العمد فی الصلوٰۃ، الا ان یخرج شئی بالنص کبقاء الصلوٰۃ عند سبق الحدث حتی جاز البناء فانہ مخصوص بالنص وہو قولہ علیہ السلام من قاء اور عف اھ (فتح القدیر وغیرہ):۔

قولہ ولنا ان الباقی الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ جس وقت اس نے مٹی استعمال کی اس وقت وہ مسلمان تھا تو اس کے حق میں مٹی مطہر واقع ہوئی اب تیمم کے بعد جو حالت باقی رہی وہ طہارت کی حالت ہے تو اس پر کفر کا عارض ہونا اس کے منافی نہ ہوگا جیسے طہارت وضوء پر کفر کا عارض ہونا منافی نہیں ہے، سوال ردۃ تو بشہادت قرآن انسان کے عمل کو باطل کر دیتی ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "ومن یکفر بالایمان فقد حبط عملہ"

جواب ارتداد کی وجہ سے حبط اعمال کا مطلب ثواب کا اکارت ہو جانا ہے پس یہاں تیمم کا ثواب ختم ہو گا اور طہارت باقی رہے گی جیسے اگر کوئی شخص ریاکاری کے طور پر وضوء کرے تو اس کے اس عمل سے حدث کا ازالہ ہو جاتا ہے وان کان لا یثاب علی عملہ کذا فی المبسوط:۔

وینقض التیمم کل شئ ینقض الوضوء لانہ خلف عنہ فاخذ حکمہ وینقضہ ایضاً رویۃ الماء اذا قدر علی استعمالہ لان القدرۃ ھی المراد بالوجود الذی ھو غایۃ لطھوریۃ التراب

(نواقضِ تیمم کا بیان)

ترجمہ: اور تیمم کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے جو وضوء کو توڑ دیتی ہے کیونکہ تیمم وضوء کا نائب ہے تو اس نے اس کا حکم لے لیا اور پانی کا دیکھ لینا بھی تیمم کو توڑ دیتا ہے جبکہ اس کے استعمال پر قادر ہو کیونکہ قدرت ہی مراد ہے اس وجود سے جو مٹی کی پاکی کے لئے غایت ہے:۔ تشریح:

قولہ وینقض التیمم الخ جو چیزیں وضوء کو توڑنے والی ہیں وہ تیمم کو بھی توڑ دیتی ہیں کیونکہ تیمم وضوء کا نائب ہے تو اس کا حکم بھی اسی جیسا ہوگا لان حکم الخلف یجب ان یکون متحداً مع الاصل، اور اس لئے بھی کہ اصل خلیفہ سے اقوی ہے تو جو چیز ناقضِ اقویٰ ہو وہ ناقضِ اضعف بطریقِ اولیٰ ہوگی:۔

قولہ فاخذ حکمہ الخ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہمارے نزدیک تیمم میں نیت شرط ہے اور وضوء میں شرط نہیں ہے پس خلیفہ اصل کے خلاف ہو گیا، جواب یہ ہے کہ تیمم مامور بہ وضوء کا خلیفہ ہے اور مامور بہ وضوء جو عبادت ہے اس میں نیت شرط ہے، نیز تیمم جو وضوء کا نائب ہوتا ہے وہ علی الاطلاق نائب نہیں ہوتا بلکہ ارادۂ نماز کی حالت میں نائب ہوتا ہے وبعد ما اراد الصلوٰۃ لایحتاج الی النیۃ (حاشیہ):۔

قولہ وینقضہ ایضاً الخ اور اتنے پانی کے استعمال پر قادر ہو جانا بھی تیمم کو توڑ دیتا ہے جو اس کی ضروریاتِ اصلیہ سے فاضل ہو اور وضوء کیلئے کافی ہو، کیونکہ پانی کی موجودگی جو مٹی کی پاکی کے لئے غایت قرار دی گئی ہے اس سے مراد حصولِ قدرت ہے، پھر قدرت سے مراد قدرتِ شرعیہ ہے لہٰذا غصب کیا ہوا پانی اور وہ پانی جو اس کے پاس بطور ودیعت موجود ہو اس سے خارج رہے گا کہ اس کے لئے اس پانی کا استعمال شرعاً مباح نہیں ہے تو اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے صرح بہ الفصیح الھروی فی شرحہ (سعایہ):۔

(تنبیہ) صاحبِ کتاب، صاحبِ کنز الدقائق اور صاحبِ وقایہ وغیرہ نے یہ کہا ہے کہ ناقضِ تیمم ناقضِ وضوء ہے حالانکہ تیمم کبھی وضوء کا ہوتا ہے کبھی جنابت کا اور کبھی حیض ونفاس کا، اسی لئے صاحبِ تنویر الابصار اور شارحِ نقایہ نے " وینقض التیمم کل شئ ینقض الوضوء " کے بجائے یہ کہا ہے " ناقضہ ناقض الاصل " اور یہی بہتر ہے اس واسطے کہ جو ناقضِ غسل ہے وہ ناقضِ وضوء ضرور ہے لیکن ہر ناقضِ وضوء ناقضِ غسل نہیں ہے پس اگر وضوء کا تیمم ہو تو ایک لوٹا پانی ملنے سے ٹوٹ جائے گا لیکن غسل کا تیمم اتنے پانی سے نہیں ٹوٹے گا،

اسی طرح ریح خارج ہونے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے تو اس سے وضوء کا تیمم بھی ٹوٹ جائے گا لیکن اس سے چونکہ غسل نہیں ٹوٹتا تو اس سے غسل کا تیمم بھی نہیں ٹوٹے گا، ہاں احتلام یا جماع سے دونوں تیمم ٹوٹ جائیں گے:۔

قولہ رویۃ الماء الخ پانی کا دیکھنا در حقیقت ناقض نہیں ہے کیونکہ یہ خروجِ نجاست نہیں ہے بلکہ ناقض در حقیقت حدث سابق ہے، لیکن ناقض کا عمل چونکہ اس وقت ظاہر ہوتا ہے اس لئے مجازاً رویت ماء کی طرف ناقض ہونے کی نسبت کردی گئی (کذافی البحر والبنایہ) پھر لفظ رویت میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اتنا پانی دیکھتے ہی تیمم ٹوٹ جائے گا، پانی کا استعمال ضروری نہیں ہے، ابن ہمام فرماتے ہیں کہ یہ عام ہے نماز کے اندر قادر ہو یا نماز سے باہر، بہر حال تیمم ٹوٹ جائیگا، احناف، سفیان ثوری، ایک روایت میں امام احمد اور شوافع میں سے امام مزنی اور ابن شریح اسی کے قائل ہیں بلکہ اکثر علماء کا مذہب یہی ہے، امام مالک، امام شافعی اور ایک روایت میں امام احمد کے نزدیک نماز کے درمیان قادر ہونا معتبر نہیں ہے تیمم بحالہ باقی رہیگا اور اسی تیمم سے اپنی نماز پوری کرلیگا کذا ذکرہ العینی :-

قولہ لان القدرۃ الخ متن میں جو "اذا قدر علی استعمالہ" کی قید ہے اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ آیت "اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً" اور حدیث "الصعید الطیب طہور المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد الماء" میں پانی کی موجودگی جو مٹی کی پاکی کے لئے غایت قرار دی گئی ہے اس سے مراد قدرت کا حاصل ہونا ہی ہے، بخلاف اس وجود کے جو کفارات کی بابت آیت "فمن لم یجد فصیام ثلاثۃ ایام، ومن لم یجد فصیام شہرین متتابعین" میں مذکور ہے کہ اس سے مراد ملک ہے نہ کہ قدرت،

اس پر دو وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے، پہلی وجہ عنایہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ حدیث سے صرف انتہاء طہوریت ثابت ہوتی ہے اور اس سے انتہاء طہارت لازم نہیں آتی چنانچہ پانی استعمال کے ذریعہ سے نجس ہو جاتا ہے اور اس کی طہوریت منتہی ہو جاتی ہے لیکن طہارت باقی رہتی ہے،

دوسری وجہ امام نسفی نے مستصفے میں ذکر کی ہے کہ حدیث میں تیمم سابق کے انتقاض سے کوئی تعرض نہیں اس میں تو صرف اس بات کا بیان ہے کہ رویتِ ماء کے بعد تیمم جائز نہیں، اور یہ ہو سکتا ہے کہ رویتِ ماء منافی ابتداء ہو اور منافی بقاء نہ ہو جیسے بابِ نکاح میں گواہوں کا نہ ہونا کہ یہ ابتداء نکاح سے مانع ہوتا ہے اور بقاء نکاح سے مانع نہیں ہوتا،

بنایہ وغیرہ میں پہلے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مٹی کا مطہر ہونا موقت ہے تو اس سے وجود ماء تک موقت طہارت ثابت ہوگی، بخلاف پانی کے کہ وہ حقیقۃً مطہر ہے اس لئے اس سے طہارت غیر موقتہ ثابت ہوگی، اور دوسرے اعتراض کا جواب صاحب مستصفی نے یہ دیا ہے کہ طہارت ایسی صفت ہے جو محل کی طرف راجع ہے اس لئے اس میں ابتداء وانتہاء دونوں برابر ہیں جیسے باب نکاح میں محرمیت، لیکن شیخ ابن الہمام فتح القدیر میں اس جواب کی بابت فرماتے ہیں "ما قیل انہ وصف یرجع الی المحل اھ لا یفید دفعا ولا یمسہ" :-

وخائفُ السبُعِ والعدُوِّ والعطشِ عاجزٌ حکماً والنائمُ عندَ ابی حنیفۃ رح قادرٌ تقدیراً حتیٰ لومرَّ النائمُ المتیمِّمُ علی الماءِ بطلَ تیمُّمہٗ عندہٗ والمرادُ مایکفی للوضوءِ لانہٗ لامعتبرَ بمادونہٗ ابتداءً فکذا انتہاءً

توضیح اللغۃ:۔

خائف ڈرنیوالا، سبع درندہ، عدوّ دشمن، عطش پیاس، نائم سونیوالا:۔ ترجمہ:

اور درندہ یا دشمن یا پیاس سے اندیشہ رکھنے والا حکماً عاجز ہے، اور سونے والا شخص امام صاحب کے نزدیک تقدیراً قادر ہے یہاں تک کہ اگر سونیوالا متیمم پانی پر گذرے تو امام صاحب کے نزدیک اس کا تیمم باطل ہوجائیگا اور مراد اتنا پانی ہے جو وضوء کے لئے کافی ہو کیونکہ اس سے کم پانی کا اعتبار ابتداءً نہیں ہے تو انتہاءً بھی نہ ہوگا:۔ تشریح:

قولہ وخائف السبع الخ اگر کسی شخص کو دشمن یا درندہ کی وجہ سے اپنی جان یا مال کی ہلاکت کا خوف ہو یا پیاس کا اندیشہ ہو تو پانی موجود ہونے کے باوجود تیمم کر سکتا ہے کیونکہ وہ بھی پانی استعمال کرنے سے حکماً عاجز ہے، شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اسی طرح اگر آٹا گوندھنے کی ضرورت میں پانی صرف ہونے کے خیال سے تیمم کیا تو یہ بھی جائز ہے البتہ اگر شوربہ کی ضرورت کیلئے پانی درکار ہو تو اس کے لئے تیمم نہیں کرسکتا، لیکن ان اعذار کے زوال کے بعد آیا وضوء کرکے نمازوں کو لوٹانا چاہیئے یا نہیں؟ قال فی النہایۃ قلت جائز ان تجب الاعادۃ علی الخائف من العدو بالوضوء لان العذر من قبل العباد اھ

نہایہ میں کہا ہے کہ دشمن کا خوف چونکہ بندوں کی جانب سے ہوتا ہے اس لئے زوال کے بعد نماز کا اعادہ واجب ہونا چاہیئے، ابن الہمام فرماتے ہیں یعنی فقہاء نے سماوی اور بندوں کی طرف سے خوف میں فرق کیا ہے پس دوسری صورت میں اعادہ کو واجب کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص محبوس ہو اور وہ تیمم کرکے نماز پڑھ لے پھر قید سے رہائی ہوجائے تو اس پر نماز کا اعادہ واجب ہوتا ہے،

اسی طرح صاحب ہدایہ نے تجنیس میں اور ولوالجی نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ ایک شخص نے وضوء کا ارادہ کیا اور کسی نے بذریعہ وعید اس کو وضوء کرنے سے روک دیا تو اس کو تیمم کرکے نماز پڑھ لینی چاہیئے پھر جب وعید مذکور جاتی رہے تو نماز کا اعادہ کرنا چاہیئے: اور علامہ زاہدی کی شرح قدوری میں مسئلہ محبوس کے بعد مذکور ہے "وکذا الاسیر اذا منعہ الکفار عن الوضوء والصلوٰۃ تیمم ویؤمی ثم یعید وکذا المقید" اس کے بعد شیخ زاہدی فرماتے ہیں "بخلاف الخائف منہم لان الخوف من اللہ" فنص علی خلاف ما فی النہایۃ (فتح القدیر بزیادۃ):۔

قولہ والنائم الخ سونیوالا شخص امام صاحب کے نزدیک تقدیراً پانی پر قادر ہے یہاں تک کہ اگر سونیوالا متیمم پانی پر گذرے تو امام صاحب کے نزدیک اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا بشرطیکہ سونا ناقض وضوء ہونے کی

حد تک نہ ہو بلکہ ہیئت مسنونہ پر ہو مثلاً پیدل چلتا ہو یا سواری پر سوار ہو کر اس طور سے سوتا ہو اگذر اکہ ایسے سونے سے طہارت نہیں جاتی (چنانچہ فتاویٰ قاضیخاں اور بحر وغیرہ میں اس کی تصریح موجود ہے اور اسی لئے صاحبِ مجمع و صاحب تنویر الابصار نے مسئلہ کو ناعس کے حق میں تصور کیا ہے،

صاحبِ بنایہ وغیرہ نے امام صاحب کے قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ سونا بندوں کا اپنا فعل ہے کوئی شرعی عذر نہیں ہے نیز نیند سبب خفی ہے حالانکہ حکم کا مدار سبب ظاہر پر ہوتا ہے اور پانی پر گذرنا سبب ظاہر ہے اس لئے امام صاحب نے سونیوالے کو معذور اور عاجز نہیں سمجھا بلکہ حکماً قادر ہی شمار کیا ہے،

وقال فی شرح المجمع فی وجہ الانتقاض عندہ "الشرع ان اعتبر ہذا القدر من النوم یقظۃ کان کالیقظان وان لم یعتبرہ یقظۃ کان ہذا نوماً ما ملیحق بالیقظۃ وکل نوم لم یلحق بہا شرعاً فہو حدث بالاجماع،، (فتح)

علامہ ولواجی نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ سونیوالا پچیس مسائل میں بمنزلہ مستیقظ کے ہے جن میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے جو زیر بحث ہے یعنی ان النائم اذا مر علی ماء انتقض تیممہ (سعایہ) صاحبین کے نزدیک نائم مذکور معذور اور عاجز عن الماء ہے تو ان کے قول پر اس کا تیمم نہیں ٹوٹے گا:۔

(فائدہ) شیخ تمرتاشی نے زیادات حلوانی سے ذکر کیا ہے کہ پانی پر گذرنیوالے متیمم نائم کے تیمم کے انتقاض کی بابت دو روایتیں ہیں، اور کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا، صاحب ہدایہ اور صاحب بنایہ نے امام صاحب کی طرف انتقاضِ تیمم کا قول منسوب کیا ہے جو امام صاحب سے ایک روایت ہے اور دوسری روایت قولِ صاحبین کی طرح عدم انتقاض کی ہے اور اسی روایت کو صحیح کہا گیا ہے چنانچہ تجنیس میں ہے "صلی بالتیمم وفی جنبہ بئر لم یعلم بہا جاز علیٰ قولہم ولو کان علی شاطئ النہر ولم یعلم بہ عن ابی یوسف روایتان فی روایۃ لایجوز اعتباراً بالاداوۃ المعلقۃ فی عنقہ وفی روایۃ یجوز لانہ غیر قادر اذلا قدرۃ بدون العلم وقیل ہذا قول ابی حنیفۃ وہو الاصح اھ یعنی پہلو میں کنواں ہوتے ہوئے بھی لاعلمی کی حالت میں تیمم بالاتفاق صحیح رہے گا اگر نہر کے کنارے پر رہتے ہوئے بے خبری رہی تو امام ابو یوسف کی ایک روایت کے مطابق تیمم جائز نہ ہوگا اور ایسا سمجھا جائیگا کہ گلے میں مشک لٹکی ہوئی ہے اور بے خبری کا دعویٰ کرتا ہے جو معتبر نہیں ہوسکتا، اور دوسری روایت عدمِ علم اور عدمِ قدرت کی وجہ سے جواز کی ہے کہا گیا ہے کہ امام صاحب کا بھی یہی قول ہے اور یہی اصح ہے،

شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں "فاذا کان ابو حنیفۃ یقول فی المستیقظ حقیقۃً علی شاطئ نہر لایعلم بہ یجوز تیممہ فکیف یقول فی النائم حقیقۃً بانتقاض تیممہ" کہ جب امام صاحب جاگتے ہوئے شخص کو نہر کے کنارے پر ہونے کے باوجود معذور سمجھتے ہیں تو سونیوالے کو کیسے معذور نہیں سمجھیں گے،

صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہوسکتا ہے کہ اسباب علم میں جہاں تک اختیاری ہونیکا تعلق ہے جیسے جاگنا اس میں اس نے کوتاہی نہیں کی، پھر بھی لاعلمی اعذار سماویہ کے درجہ میں ہوگی،

جو معتبر ہونی چاہیئے لیکن سو جانا اختیاری امر ہے، شریعت اس کا اعتبار کرے تو عذر ہے ورنہ نہیں، بہر کیف فتاوی قاضیخاں، مجتبی، توشیح، تجنیس، نہر، حلیہ، غنیہ، درمختار اور فتح القدیر وغیرہ میں عدم انتقاض ہی کو اصح کہا ہے:۔

قولہ والمراد ماء یکفی الخ یعنی صاحب کتاب کے قول "وینقضہ الضار رویۃ الماء" میں ماء سے مراد اتنا پانی ہے جو وضوء کے لئے کافی ہو سکے یہاں تک کہ اگر متیمم نے پانی پایا اور اس سے وضوء کرنا شروع کیا اور اعضاء دھوتے ہوئے ایک پاؤں دھونے سے رہ گیا کہ پانی ختم ہو گیا تو اگر اس نے اعضاء مغسولہ کو دو دو یا تین تین بار دھویا ہو تو اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا اور اگر صرف ایک ایک بار دھویا ہو تو تیمم نہیں ٹوٹے گا، وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے اتنا پانی پایا ہے جو وضوء کے لئے کافی ہے اس لئے کہ اگر وہ صرف ایک ایک بار اعضاء دھوتا (جس سے فرض کی ادائیگی ہو جاتی ہے) تو پانی کافی ہو جاتا بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں اتنا پانی نہیں پایا،

امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہوتے ہوئے تیمم جائز نہ ہوگا اگرچہ پانی کم ہو پس اس کو استعمال کر کے ختم کرے اس کے بعد تیمم کرے، اس واسطے کہ قول باری "فلم تجدوا ماءً" نکرہ سیاق نفی میں ہونیکی وجہ سے اسی کا مفید ہے، اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کوئی اتنا پانی پائے جس سے بعض نجاست حقیقیہ کو زائل کر سکتا ہو یا کسی نے اتنا کپڑا پایا جس سے ستر کا کچھ حصہ چھپا سکتا ہو کہ اتنے ہی کا استعمال ضروری ہوتا ہے،

ہماری دلیل یہ ہے کہ نص میں ماء سے مراد اتنا پانی ہے جو ازالۂ مانع کیلئے کافی ہو سکتا ہو اس واسطے کہ حق تعالیٰ نے غسل اعضاء ثلثہ اور مسح رأس کا حکم فرمایا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ غسل پانی ہی سے ہو سکتا ہے، پھر پانی کی عدم موجودگی میں اس حکم کو تیمم کی طرف منتقل فرمایا ہے حیث قال "فلم تجدوا ماءً" تو لامحالہ تقدیر عبارت یوں ہوگی "فاغسلوا وامسحوا بالماء فان لم تجدوا ماءً تغسلون بہ وتمسحون ما عینتہ علیکم فتیمموا"، رہا نجاست حقیقیہ اور ستر پر قیاس کرنا سو یہ اس لئے فاسد ہے کہ یہ دونوں چیزیں متجزی ہیں فیفید الزامہ باستعمالہ القلیل للتقلیل ولا یفید معنا اذ لا تجزأ ھنا بل الحدث قائم مابقی ادنیٰ لمعۃ فیبقی مجرد اضاعۃ مال خصوصًا فی موضع عزتہ مع بقاء الحدث کما ہو (فتح القدیر):۔

(فائدہ) شیخ ابن الہمام نے فتح القدیر میں اس موقعہ پر ایک جزئیہ ذکر کیا ہے جو حاجیوں سے متعلق ہے اور وہ یہ کہ حاجی کے ساتھ زمزم کا پانی اگر ڈرام یا کنستر میں رانگ وغیرہ سے بند کیا ہوا ہو تو جب تک اس کو پیاس وغیرہ کا اندیشہ نہ ہو تیمم جائز نہ ہوگا، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں صاحب ہدایہ نے تجنیس میں ایک حیلہ لکھا ہے جس سے آب زمزم بھی بچ جائے اور دائرہ قانون میں تیمم کی اجازت بھی مل جائے اور وہ یہ ہے کہ مالک اس پانی کو پہلے کسی دوسرے کو ہبہ کر دے اور پھر بطور امانت اپنے ساتھ رکھ لے اس کے بعد ساتھی سے ہدیہ کے طریقہ پر لے لے، لیکن قاضی خاں کے نزدیک حیلہ صحیح نہیں،

(باقی صفحہ ۴۱ پر)

ولا یتیمم الا بصعید طاہر لان الطیب ارید بہ الطاہر ولانہ اٰلۃ التطہیر فلا بد من طہارتہ فی نفسہ کالماء

ترجمہ۔

اور تیمم نہ کرے مگر پاک مٹی سے، کیونکہ لفظ طیب سے مراد پاک ہے اور اس لئے کہ مٹی پاک کرنیکا ذریعہ ہے تو پانی کی طرح خود اس کا پاک ہونا بھی ضروری ہے:۔ **تشریح:**

قولہ ولا یتیمم الخ آیت تیمم "فتیمموا صعیدا طیبا" میں لفظ طیب سے مراد چونکہ طاہر ہے اس لئے بقول صاحب عنایہ بالاجماع تیمم کیلئے مٹی کا پاک ہونا شرط ہے، اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر ناپاک زمین اس طرح خشک ہو جائے کہ ناپاکی کا اثر جاتا رہے تو اس پر نماز پڑھنا جائز ہے لیکن اس سے تیمم کرنا جائز نہیں، (قاضی خاں، مدار، نہایہ) نیز اگر گیلے ناپاک کپڑے پر گرد و غبار پڑ جائے تو وہ ناپاک ہوگا اور اس سے تیمم جائز نہ ہوگا، ہاں اگر ناپاک کپڑا خشک ہو گیا تھا اس کے بعد غبار آیا تو تیمم درست ہوگا (فتح القدیر، نہایہ) سوال ارشاد نبوی "ذکاۃ الارض یبسہا" سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ زمین خشک ہونے کے بعد پاک ہو جاتی ہے، تو جیسے اس پر نماز جائز ہے ایسے ہی تیمم بھی جائز ہونا چاہیئے۔ جواب تیمم میں طہارت کا شرط ہونا چونکہ عبارۃ النص سے ثابت ہے اس لئے خبر واحد اس کے معارض نہیں ہو سکتی، بخلاف مکان صلوٰۃ کے کہ اس کی طہارت کا شرط ہونا دلالۃ النص سے ثابت ہے فیعارضہ خبر الواحد (نہایہ):۔

(بقیہ صفحہ ۴۰)

چنانچہ وہ اپنے فتاویٰ میں فرماتے ہیں "ہذا لیس بصحیح خانہ لو رأی مع غیرہ ماء یبیعہ بمثل الثمن او بغبن یسیر لا یجوز لہ التیمم فاذا تمکن من الرجوع فی الہبۃ کیف یجوز لہ التیمم اھ" کہ یہ حیلہ صحیح نہیں، اس لئے کہ اگر متیمم دوسرے کے پاس پانی دیکھے جو مناسب قیمت پر یا کچھ نقصان کے ساتھ فروخت کرتا ہو تو اس کے لئے تیمم جائز نہیں، اور جب یہاں اس کے لئے ہبہ سے رجوع ممکن ہے تو تیمم کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنا چونکہ مکروہ ہے اس لحاظ سے گویا اس کے حق میں پانی معدوم ہے گو حقیقۃً پانی موجود ہے جیسے پینے کیلئے مٹکے وغیرہ میں پانی موجود ہوتا ہے لیکن حکماً معدوم ہوتا ہے بخلاف بیع کے کہ اس میں کراہت نہیں ہے (فتح القدیر)

درمختار میں ہے کہ ایسے طریقہ پر ہبہ کرنا چاہیئے کہ رجوع ممکن نہ رہے یا آب زمزم میں سادہ پانی یا گلاب وغیرہ اس قدر ملا دے کہ زمزم مغلوب اور دوسری چیز غالب آجائے، لیکن صاحب عین الہدایہ فرماتے ہیں کہ اس میں تردد یہ ہے کہ اول تو پانی دوسرے سے مانگنا پڑیگا، دوم یہ کہ زمزم کو مغلوب کر کے دوسری چیز میں شامل کرنے سے زمزم کی افادیت ختم ہو جائے گی:۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

ويستحب لعادم الماء وهو يرجوه ان يؤخر الصلوٰة الى اٰخر الوقت فان وجد الماء يتوضاء والا تيمم وصلى ليقع الاداء باكمل الطهارتين فصار كالطامع فى الجماعة وعن ابى حنيفة رح وابى يوسف رح فى غير رواية الاصول ان التاخير حتم لان غالب الرأى كالمتحقق وجه الظاهر ان العجز ثابت حقيقة فلا يزول حكمه الا بيقين مثله

توضيح اللغة

عادم۔ عدم (س) عدمًا سے اسم فاعل ہے بمعنی گم کرنا، یرجو (ن) رجاءً امید کرنا، طامع۔ طمع (س) طمعًا سے اسم فاعل ہے بمعنی لالچ کرنا، حتم بمعنی واجب :۔

ترجمہ: اور مستحب ہے پانی نہ پانیوالے کیلئے درانحالیکہ وہ پانی کی امید رکھتا ہو یہ کہ وہ نماز کو مؤخر کر دے آخر وقت تک پس اگر وہ پانی پائے تو وضوء کر لے ورنہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے تاکہ نماز کی ادائیگی دونوں طہارتوں میں سے اکمل کے ساتھ واقع ہو پس یہ ایسا ہوگیا جیسے جماعت کا خواہشمند (انتظار کرتا ہے) شیخین سے غیر اصول کی روایت یہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے کیونکہ غالب رائے مانند متحقق کے ہے، ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ عجز حقیقۃً ثابت ہے تو اس کا حکم زائل نہ ہوگا مگر اسی کے مثل یقین کے ساتھ :۔ تشریح :

قولہ ویستحب الخ جس شخص کے پاس پانی نہ ہو لیکن پانی ملنے کی اُمید ہو تو اس کو چاہیئے کہ نماز میں تاخیر کر دے اور آخر وقت تک انتظار کرے، امام شافعی کے نزدیک بھی تاخیر ہی اصح ہے بشرطیکہ طامع جماعت ہو (عنایہ) اب یہ تاخیر وانتظار واجب ہے یا مستحب ہے اس کی بابت تین قول ہیں اول یہ کہ نہ واجب ہے نہ مستحب بلکہ ہر حال میں اول وقت میں نماز پڑھنا افضل ہے، امام شافعی سے اور امام ابو حنیفہ کے شیخ حضرت حماد سے یہی مروی ہے، علامہ زاہدی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ پہلا واقعہ ہے جس میں امام ابو حنیفہ نے اپنے استاذ حماد کے خلاف کیا ہے کہ حضرت حماد نے اول وقت میں تیمم کر کے نماز پڑھی اور امام صاحب نے آخر وقت میں پانی پایا تو وضوء کر کے نماز پڑھی،

دوم یہ کہ تاخیر واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، ظاہر الروایہ یہی ہے، سوم یہ کہ تاخیر واجب ہے، یہ شیخین سے اصول کتب کے سوا یعنی نوادر دہارونیات کی روایت ہے، ان دونوں قولوں کی وجہ تو آگے آرہی ہے البتہ یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ یہ اختلاف اس وقت ہے جب اس کے اور موضع رجا، ماء کے درمیان ایک میل یا اس سے زائد مسافت ہو، اگر ایک میل سے کم ہو تو تیمم کی اجازت نہیں ہے خواہ وقت نکل جانیکا اندیشہ ہو (کافی)

فقیہ ابو جعفر کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب ثلاثہ اس پر متفق ہیں، پھر ثمرۂ اختلاف یہ ہے کہ استحباب کے قول پر ترک تاخیر جائز ہے اور وجوب تاخیر کے قول پر ترک تاخیر جائز نہیں (عین الہدایہ) :۔

(تنبیہ) بعض شراح مبسوط وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر آخر وقت میں پانی ملنے کی امید ہو تو افضل تاخیر ہے ورنہ افضل یہ ہے کہ اول وقت میں نماز پڑھ لے، اس سے بعض حضرات نے یہ سمجھا ہے کہ اول وقت میں نماز پڑھنا

ہمارے نزدیک بھی علی الاطلاق افضل ہے الآیہ کہ تاخیر ایسی فضیلت کو متضمن ہو جو تاخیر کے بغیر حاصل نہ ہو سکتی ہو جیسے تکثیر جماعت اور نماز باکمل الطہارتین، صاحب نہایہ، صاحب عنایہ اور تاج الشریعہ وغیرہ شراح ہدایہ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے،

مگر یہ ہمارے تمام اصحاب کے کلام کے خلاف ہے چنانچہ صاحب ہدایہ وغیرہ متقدمین نے اپنی کتابوں میں تصریح کی ہے کہ ویستحب الاسفار بالفجر والابراد بالظہر فی الصیف وتاخیر العصر مالم تتغیر الشمس و تقدیم المغرب وتاخیر العشاء الی ما قبل ثلث اللیل، پس حق وہ ہے جو علامہ عینی نے ذکر کیا ہے کہ اس مقام میں اول و آخر وقت سے مراد اول و آخر وقت مستحب ہے نہ کہ اول و آخر مطلق وقت فحاصل کلامہم ان اداء العبادات فی اول الوقت المستحب المعہود افضل لغیر راجی الماء والتاخیر عن اولہ الی آخر الوقت المستحب افضل لراجیہ (کذا فی السعایۃ)؛-

قولہ لعادم الماء الخ صاحب عنایہ فرماتے ہیں کہ "لعادم الماء" غیر عادم ماء سے احتراز کیلئے نہیں ہے بلکہ امام شافعی کے قول سے احتراز ہے کہ اگر عادم ماء کو آخر وقت میں پانی ملنے کی امید ہو تب بھی نماز کو مقدم کرے "وہو یرجوہ"۔۔۔ ایضاح میں ہے کہ رجاء سے مراد غلبۂ ظن ہے یعنی تیمم کیلئے آخر وقت تک پانی کا انتظار کرنا اس وقت ہے جب پانی ملنے کا گمان غالب ہو صرف وہم اور شبہ کافی نہیں ہے "ان یؤخر الصلوۃ" یہ اطلاق نماز مغرب کو بھی شامل ہے پس اس کو غیبوبت شفق تک مؤخر کرے اکثر کی رائے یہی ہے "الی آخر الوقت" آخر وقت سے مراد آخر وقت جواز ہے یا آخر وقت استحباب؟ دونوں قول ہیں خجندی کہتے ہیں کہ آخر وقت جواز تک مؤخر کرے، لیکن صحیح یہ ہے کہ آخر وقت استحباب تک مؤخر کرے کما فی المنح عن الوافی، تیسرا قول یہ بھی ہے کہ ان کان علی ثقۃ فالی آخر وقت الجواز وان کان علی طمع فالی آخر وقت الاستحباب (سراج، بحر) امام مالک فرماتے ہیں کہ اوسط وقت میں تیمم کرلے لانہ خیر الامور (کفایہ) تاتارخانیہ میں محیط سے منقول ہے لا یفرط فی التاخیر حتی لا تقع الصلوۃ فی وقت مکروہ کہ اتنی تاخیر نہ کرے جس سے نماز مکروہ وقت میں واقع ہو:-

قولہ لیقع الاداء الخ جس کے پاس پانی نہ ہو لیکن پانی ملنے کی امید ہو تو اس کو آخر وقت تک انتظار کرنا مستحب ہے اب اگر پانی ملجائے تو وضوء کرے ورنہ تیمم کرکے نماز پڑھ لے تاکہ نماز کی ادائیگی اکمل طہارتین (وضوء) کے ساتھ ہو جائے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے خواہشمند جماعت کے لئے آخر وقت تک جماعت کا انتظار کرنا مستحب ہے، سوال جب وضوء اکمل الطہارتین ہے تو متیمم کی امامت متوضی کیلئے صحیح نہیں ہونی چاہیئے لامتناع بناء القوی علی الضعیف، جواب اکمل طہارت سے مراد وصفاً اکمل ہونا ہے نہ کہ ذاتاً، اور مقتدی کو نماز کا وصفاً اکمل ہونا مانع بناء نہیں ہے:-

قولہ فصار کالطامع الخ صاحب عنایہ فرماتے ہیں کہ "کالطامع فی الجماعۃ" غیر طامع سے احتراز کیلئے نہیں ہے بلکہ یہ امام شافعی پر الزام ہے کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ طامع جماعت کیلئے تاخیر مستحب ہے اور اسکی نظیر موجبات

غسل کی بابت قولِ اصحاب ہے " والتقاء الختانین من غیر انزال "، کہ اس میں من غیر انزال قید انزال سے احتراز کیلئے نہیں (کیونکہ موجبیت انزال و عدم انزال کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ یہ انصاری کے قول سے احتراز ہے :-

قولہٗ وعن ابی حنیفۃ الخ شیخین سے نوادر کی روایت یہ ہے کہ تاخیر واجب ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ غالب رائے کا حکم متیقن جیسا ہوتا ہے چنانچہ حق تعالیٰ نے غالب رائے کو علم سے تعبیر کیا ہے فقال " فان علمتموھن مؤمنات فلا ترجعوھن الی الکفار "، اسی طرح مریض کے لئے تیمم کا جواز اور مُکرہ کیلئے کلمۂ کفر کے اجراء کا جواز اسی لئے ہے کہ غالب رائے بمنزلہ متحقق کے ہوتا ہے پس جب اس کا غالب گمان یہ ہے کہ پانی مل جائیگا تو وہ پانی پر حکماً قادر ہو گیا لہٰذا تیمم مباح نہ ہوگا،

پھر مولانا عبدالحی صاحب حاشیہ ہدایہ میں فرماتے ہیں کہ " متحقق " سے صاحب ہدایہ کی مراد متیقن نہیں بلکہ موجود ہے اور تقدیر عبارت یوں ہے لان ما بغالب الرای کالمتحقق یعنی جو چیز غالب رائے سے ہو (اور وہ یہاں پانی کا وجود اور اس کا ملنا ہے) وہ موجود بالفعل کے مثل ہوتا ہے اور جب پانی موجود بالفعل ہو تو تیمم جائز نہیں ہوتا تو یہاں بھی جائز نہ ہوگا، اس تقریر سے وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا جو صاحب عنایہ نے شیخ عبدالعزیز سے نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تعلیل مذکور اس کی مقتضی ہے کہ جب پانی کا حصول متیقن ہو تو تیمم جائز نہ ہوگا حالانکہ آغاز باب میں تصریح کر چکے ہیں " ومن لم یجد الماء وهو مسافر او خارج المصر بینه و بین المصر میل او اکثر یتیمم بالصعید " :-

قولہٗ وجہ الظاہر الخ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ عجز حقیقۃً ثابت ہے تو اس کا حکم جو جواز تیمم ہے وہ زائل نہیں ہو سکتا تاوقتیکہ اسی کی برابر یقین حاصل نہ ہو، اس پر یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ جنگل یا آبادی میں تیمم کرنیوالے کو اگر کسی نے پانی کے نزدیک ہونیکی اطلاع دی یا خود اس کا گمان غالب ہوا کہ قریب میں پانی ہے تو اس پر پانی کی تلاش واجب ہے اس سے پہلے تیمم جائز نہیں حالانکہ یہاں بھی عجز حقیقۃً ثابت ہے واجیب بانہ مغالطۃ لان الماء اذا کان بقربہ لبطنہ کان واجداً للماء ای قادراً علی استعمالہ (حاشیہ) :-

(تنبیہ) شراح ہدایہ نے اصل مسئلہ کی وضع پر یہ اشکال کیا ہے کہ آخر وقت میں راجی ماء کے لئے استحباب تاخیر غیر مقصود ہے اس واسطے کہ مسافر اور پانی کے درمیان ایک میل کے بقدر مسافت ہوگی یا اس سے زائد یا اس سے کم، اگر مسافت ایک میل سے کم ہو تو حکم مذکور اس لئے غیر مستقیم ہے کہ اس صورت میں فقہاء نے عدم جواز تیمم کی تصریح ہے اور اس وقت ظاہر الروایہ کے لحاظ سے رجاء ماء اور عدم رجاء ماء کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے جیسے اس وقت جواز تیمم کی بابت کوئی فرق نہیں جب ایک میل یا اس سے زائد مسافت ہو، اور اگر بقدر میل یا اس سے زائد مسافت ہو تو رجاء وجود ماء غیر متصور ہے،

علامہ عینی وغیرہ نے اس اشکال کا جواب یوں دیا ہے کہ رجاء و عدم رجاء ماء بعد مسافت و قرب مسافت ہی میں

منحصر نہیں ہے بلکہ یہ دیگر اسباب سے بھی ممکن ہے مثلاً یہ کہ (۱) آسمان میں برسانے والا بادل تھا جس کو دیکھ کر ظن غالب ہو گیا کہ بارش ہو گی اور آخر وقت میں پانی پر قادر ہو جائے گا (۲) یا پانی تو بعید ہی تھا لیکن اس نے کسی کو پانی لینے کے لئے بھیجد یا جس کی بابت غالب گمان یہ ہے کہ وہ آخر وقت میں آجائے گا (۳) یا پانی کنوئیں میں ہے اور اس کے پاس ڈول رسی نہیں ہے کہ پانی نکال سکے لیکن آخر وقت میں ان اشیاء کے دستیاب ہو جانیکا ظن غالب ہے (۴) یا پانی قیمۃً ملتا ہے اور فی الوقت اس کے پاس قیمت نہیں ہے لیکن آخر وقت میں اتنے دام ملجانیکا ظن غالب ہے یعنی ہذہ الصور وامثالہا یستحب لہ التاخیر فی ظاہر الروایۃ ویجب فی روایۃ النوادر (سعایہ) :-

(فائدہ) ایک شخص نے اول وقت میں تیمم کر کے نماز پڑھ لی اس کے بعد اس نے پانی پایا تو اس پر نماز کا اعادہ ضروری ہے یا نہیں ؟ قاضی شوکانی نے ذکر کیا ہے کہ اگر اس نے نماز سے فارغ ہونے کے بعد پانی پایا ہے تو باتفاق ائمہ اربعہ نماز کا اعادہ ضروری نہیں گو نماز کا وقت بھی باقی ہو کیونکہ حدیث ابو سعید خدری رضؓ سے یہی ثابت ہوتا ہے جسکی تخریج حاکم اور ابوداؤد نے کی ہے

قال خرج رجلان فی سفرٍ فحضرت الصلٰوۃ ولیس معہما ماء فتیمما صعیدًا طیبًا فصلیا ثم وجدَ الماءَ فی الوقت فاعاد احدھما الصلٰوۃَ والوضوءَ ولم یُعد الاٰخرُ ثم اتیا رسُولَ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فذکرا ذلك لہ فقال للذی لم یُعدْ اَصبتَ السنۃَ واجزأتك صلوٰتك وقال للذی توضاء واَعادَ لك الاجرُ مرّتَین -

کہ دو آدمی سفر میں نکلے نماز کا وقت آگیا اور پانی ساتھ نہ تھا تو دونوں نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی پھر وقت کے اندر اندر پانی مل گیا تو ان میں سے ایک نے وضو کر کے نماز کا اعادہ کر لیا اور دوسرے نے اعادہ نہیں کیا اور دونوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر قصہ بیان کیا، آپ نے اس شخص سے جس نے اعادہ نہیں کیا تھا فرمایا کہ تو نے سنت پر عمل کیا اور تیری نماز کافی ہوگئی اور جسنے وضو کر کے نماز کا اعادہ کیا تھا اس سے فرمایا کہ تیرے لئے دوہرا ثواب ہے۔

حضرت ابن عمر رضؓ سے بھی یہی مروی ہے اور سفیان ثوری، شعبی، اور اسحاق بھی اس کے قائل ہیں، لیکن طاؤس، عطاء قاسم بن محمد، مکحول، ابن سیرین، زہری اور ربیعہ یہ کہتے ہیں کہ اگر وقت باقی ہو تو نماز کا اعادہ ضروری ہے کیونکہ بقاء وقت کی صورت میں خطاب متوجہ ہے، امام اوزاعی اس صورت میں نماز کا اعادہ مستحب سمجھتے ہیں،

جواب یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ "اصبت السنۃ واجزأتک صلوٰتک" سے صاف ظاہر ہے کہ اس صورت میں خطاب متوجہ نہیں ہے، اور اگر نماز شروع کرنیکے بعد فراغت سے پہلے پانی پایا تو جمہور کے نزدیک نماز ہو جائیگی لیکن امام ابو حنیفہ، اوزاعی، ثوری، مزنی، ابن شریح اور ایک روایت میں امام احمد کے نزدیک نماز کو ختم کرنا اور وضو کر کے نماز کو لوٹانا ضروری ہے اور اگر تیمم کرنیکے بعد نماز شروع کرنے سے پہلے پانی پایا تو عام فقہاء کے نزدیک وضو کرنا ضروری ہے، داؤد ظاہری اور سلمہ بن عبد الرحمٰن کے نزدیک اس صورت میں بھی وضو واجب نہیں لقولہ تعالیٰ "ولا تبطلوا اعمالکم" :-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

ویُصلی بتیممہ ماشاء من الفرائض والنوافلِ وعند الشافعی یَتیمّم لِکلّ فرض لانّہ طہارۃٌ ضروریۃٌ ولنا انہ طہورٌ حالَ عدمِ الماءِ فیَعمل عملہ مابقی شرطہ

ترجمہ

:- (تیمم طہارت ضروریہ ہے یا طہارت مطلقہ) :-

اور اس تیمم سے جتنے فرائض ونوافل چاہے پڑھ سکتا ہے اور امام شافعی کے نزدیک ہر فرض کیلئے تازہ تیمم کرے کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم پانی نہ ہونیکی حالت میں پاک کرنیوالا ہے تو جب تک اس کی شرط باقی رہے وہ وضوء جیسا عمل کرتا رہے گا :- تشریح :

قولہ ویصلی بتیممہ الخ ہمارے نزدیک ایک تیمم سے متعدد فرائض و نوافل وقتی وغیر وقتی ادا ہو سکتے ہیں، بتصریح امام نووی وعلامہ عینی وغیرہ حضرت ابن عباس رض، ابن المسیب، سفیان ثوری، عطاء بن ابی رباح، ابراہیم نخعی، زہری، لیث حسن بن حی، حسن بصری، داؤد ظاہری اور شوافع میں سے امام مزنی وغیرہ کا یہی قول ہے امام بخاری اور شیخ ابن حزم کا مذہب بھی یہی ہے،

امام شافعی، امام احمد، ابو ثور اور ایک روایت میں امام مالک ہر فرض کیلئے علیحدہ تیمم کے قائل ہیں، البتہ سنن ونوافل کو فرائض کے تابع مانتے ہیں، (امام مالک فرماتے ہیں کہ ایک تیمم سے ایک فرض پڑھ سکتا ہے اور صرف اس کے بعد نوافل پڑھ سکتا ہے، اگر پہلے نوافل پڑھ لئے تو فرض کے لئے دوسرا تیمم کرنا ہوگا) حضرت علی رض، ابن عمر رض، شعبی، قتادہ، ربیعہ اور اسحاق سے یہی منقول ہے اور شریک بن عبداللہ سے منقول ہے کہ ہر نماز کیلئے علیحدہ تیمم کرے فرض ہوں یا نفل،

قولہ لانہ طہارۃ الخ ہمارے اور امام شافعی کے درمیان جو مذکورہ بالا اختلاف ہے وہ ایک قاعدہ پر مبنی ہے جو کتب اصولِ فقہ میں مبیّن ہے قاعدہ کی تشریح میں جانے سے پہلے یہ واضح ہو جانا چاہیئے کہ تیمم کا خلیفہ ہونا تو متفق علیہ ہے اسی وجہ سے جوازِ تیمم کے لئے اصل سے عاجز ہونا شرط ہے البتہ موصوف بالخلیفۃ اور کیفیتِ خلفیت میں اختلاف ہے جس کو شارح وقایہ نے تنقیح وتوضیح میں بایں الفاظ واضح کیا ہے وکذا الطہارۃ والتیمم لکنہ ای التیمم خلفٌ مطلقٌ عندنا بالنص ای اذا عجز عن استعمال الماء یکون التیمم خلفاً عن الماءِ مطلقاً فیجوز اداء الفرائض بتیمم واحدٍ کما یجوز بوضوءٍ واحدٍ وعندہ خلفٌ ضروریٌ ای عند الشافعی التیمم خلفٌ عن الماءِ عند العجز بقدر ما تندفع بہ الضرورۃ حتی لم یجز اداء الفرائض بتیمم واحدٍ، ثم عندنا التراب خلفٌ عن الماءِ فبعد حصول الطہارۃ کان شرط الصلوۃ موجوداً فی کلِ واحدٍ منہما بکمالہ فتجوز امامۃ المتیمم للمتوضی کامامۃ الماسحِ للغاسل وعند محمدٍ وزفر التیمم خلفٌ عن التوضی فلا تجوز لان المتوضی صاحبُ اصلٍ والمتیمم صاحبُ خلفٍ فلا یبنی صاحبُ الاصلِ القوی صلاتہ علی صاحبِ الخلف الضعیف کما لا یبنی المصلی برکوعٍ وسجودٍ علی المومی ،، (انتہی کلامہ)

یعنی اسی طرح طہارت وتیمم ہے لیکن تیمم ہمارے نزدیک بوجہ نص خلیفہ مطلق ہے، کہ جب پانی کے استعمال سے عاجز ہو تو تیمم پانی کا خلیفہ ہوگا مطلقاً یہاں تک کہ تیمم واحد سے متعدد فرائض کی ادائیگی

جائز ہوگی جیسے وضوء واحد سے جائز ہے اور ان کے نزدیک خلف ضروری ہے، یعنی امام شافعی کے نزدیک تیمم پانی کا خلیفہ بوقتِ عجز صرف اسی قدر ہے جس سے ضرورت مندفع ہو جائے یہاں تک کہ ایک تیمم سے متعدد فرائض کی ادائیگی جائز نہ ہوگی پھر ہمارے نزدیک مٹی پانی کا خلیفہ ہے تو حصولِ طہارت کے بعد نماز کی شرطاں میں سے ہر ایک میں بکمال موجود ہوگی، لہٰذا متوضی کے لئے متیمم کی امامت جائز ہوگی جیسے غاسل کے لئے ماسح کی امامت جائز ہے اور امام محمد و امام زفر کے نزدیک تیمم خلف عن التوضی ہے لہٰذا امامت جائز نہ ہوگی، کیونکہ متوضی صاحبِ اصل ہے اور متیمم صاحبِ خلف ہے پس صاحبِ اصل قوی اپنی نماز کو صاحبِ خلفِ ضعیف پر بناء نہیں کرسکتا جیسے رکوع وسجود سے نماز پڑھنے والا اشارہ کنندہ پر بناء نہیں کرسکتا، حاصل یہ کہ موصوف بالخلفیۃ میں امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے درمیان اختلاف ہے اور کیفیتِ خلفیت میں ہمارے اور امام شافعی کے درمیان اختلاف ہے،

تلویح وغیرہ میں اس اختلاف کی توضیح یوں کی ہے کہ ہمارے نزدیک تیمم مطلقاً خلیفہ ہے خواہ خلفیتِ تراب عن الماء ہو یا خلفیتِ فعل متیمم عن الوضوء ہو، بایں معنی کہ اس کے ذریعہ سے پانی کے موجود ہونے تک حدث مرتفع ہو جاتا ہے اس لئے کہ حق تعالیٰ نے پانی سے عاجز ہونیکی صورت میں حکمِ وضوء کو علی الاطلاق تیمم کی طرف منتقل کیا ہے پس ادائیگی صلوٰۃ کے حق میں مٹی کا حکم پانی جیسا ہوگا،

بہرکیف امام شافعی کے نزدیک تیمم طہارتِ ضروریہ ہے اور دو فرضوں کے لیے اس کی کوئی ضرورت نہیں اور ہمارے نزدیک تیمم طہارتِ مطلقہ ہے لہٰذا یہ وضوء جیسا عمل کریگا، شوافع نے تیمم کے خلف ضروری ہونے پر چند وجوہ سے استدلال کیا ہے،

(۱) حدیثِ عمرو بن العاص رضؓ جس میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: یا عمرو! صلّیتَ باصحابک وانتَ جنب اھ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں آپنے حضرت عمرو کو ان کے تیمم کرلینے کے باوجود جنبی کہا ہے معلوم ہوا کہ تیمم رافعِ حدث نہیں ہے بلکہ صرف ضرورت کے پیشِ نظر تیمم کے ساتھ نماز کو مباح کیا گیا ہے، اس کا جواب علامہ ابن القیم نے زاد المعاد میں دیا ہے فرماتے ہیں کہ جب صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی شکایت کی اور کہا کہ انھوں نے ہمیں صبح کی نماز بحالتِ جنابت پڑھادی تو آپنے اس کی بابت دریافت کیا اور فرمایا: صلیت باصحابک الصبح وانت جنب، پس آپ کا یہ قول بطریقِ استفہام واستعلام ہے چنانچہ جب حضرت عمرو رضؓ نے عذر بیان کیا اور بتلایا کہ میں نے تیمم کرکے نماز پڑھائی ہے تو آپ نے اس کو برقرار رکھا، دوسرے یہ کہ روایت کے بعض طرق میں یہ ہے ''انہ غسل مغابنہ وتوضاء وضوءہ للصلوٰۃ وصلی بھم،، اور تیمم کا ذکر نہیں ہے،

(۲) دار قطنی اور طبرانی نے حضرت ابن عباس رضؓ سے روایت کیا ہے ''من السنۃ ان لایصلی بالتیمم اکثر من صلوٰۃ واحدۃ،، کہ ایک تیمم سے ایک نماز سے زائد نہ پڑھنا سنت ہے، نیز بیہقی نے حضرت ابن عمر رضؓ سے

روایت کیا ہے "ویتیمم لکل صلوٰۃ" کہ ہر نماز کے لئے تیمم کرے، بنایہ وغیرہ میں اس کا جواب یہ ہے کہ اثر ابن عباسؓ کی اسناد میں حسن بن عمارہ ہے جس کو شعبہ، احمد، سفیان، نسائی، دارقطنی، ابن معین، ابن المدینی، ساجی، جرجانی وغیرہ نے ضعیف اور متروک کہا ہے اس لئے قابل حجت نہیں، اور اثر ابن عمر کی اسناد میں عامر احول ہے جو ضعیف ہے، اور اگر یہ دونوں اثر صحیح بھی ہوں تب بھی ان میں صرف اولویت اور سنت کا بیان ہے نہ کہ عدم جواز کا جو شوافع کا مدعا ہے، علاوہ ازیں خود شوافع نے اس کے خلاف کیا ہے کہ انھوں نے تیمم فرائض سے نوافل کو جائز رکھا ہے، نیز جب شوافع قول صحابی کو حجت نہیں ملنتے تو وہ اس سے کیسے احتجاج کر سکتے ہیں،

(۳) مٹی پانی کی طرح بالطبع مطہر نہیں بلکہ فی نفسہ ملوث ہے اور مٹی کے ساتھ جواز صلوٰۃ کا حکم خلاف قیاس ہے تو اس کو بقدر ضرورت ہی مقدر مانا جائے گا اور دو فرضوں کے لئے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے، صاحب سعایہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ مٹی کے ساتھ نماز کا جواز لبقاء حدث کے اعتبار پر نہیں ہے بلکہ تیمم کو طہور قرار دینے کے اعتبار پر ہے اور مٹی کو طہور قرار دینا گو خلاف قیاس ہے جو شارع کا محض فضل واحسان ہے تاہم یہ ارتفاع حدث کو مستلزم ہے،

ہماری دلیل کتاب وسنت ہے قرآن پاک میں حق تعالیٰ نے وضوء، غسل اور تیمم تینوں کے ذکر کے بعد فرمایا ہے "مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ" یہ کلام صراحۃً اسی پر دال ہے کہ وضوء اور غسل کی طرح تیمم بھی مطہر ہے، اور تطہیر کا مطلب رفع حدث ہی ہے، معلوم ہوا کہ تطہیر کے سلسلہ میں وضوء، غسل اور تیمم تینوں مشترک ہیں ورنہ تطہیر کو صرف وضوء اور غسل کے بعد ذکر کیا جاتا،

نیز امام احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ابوذرؓ سے روایت کیا ہے "ان الصعید الطیب طهور مالم تجد الماء ولو الی عشر حجج" کہ پاک مٹی طہور ہے جب تک پانی نہ پائے اگرچہ دس سال تک ہو، امام بخاری نے "باب الصعید الطیب وضوء المسلم" کے ذیل میں حضرت حسنؒ کا قول پیش کیا ہے "یجزیہ التیمم مالم یحدث" کہ ایک ہی تیمم کافی ہے جب تک کہ حدث لاحق نہ ہو، موصوف نے یہ قول تعلیقاً ذکر کیا ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے موصولاً روایت کیا ہے کہ "بجز حدث کے تیمم کو کوئی چیز نہیں توڑتی" اسی بات کو ابراہیم وعطاء سے بھی نقل کیا ہے، عبدالرزاق نے ان الفاظ سے موصول کیا ہے کہ "ایک ہی تیمم کافی ہے جب تک حدث نہ ہو، ابومنصور نے اس کو اس طرح موصول کیا ہے کہ "تیمم بمنزلہ وضوء کے ہے کہ وضوء کرنے کے بعد تم با وضوء ہی رہو گے جب تک حدث لاحق نہ ہوگا، ابن حزم نے بحوالہ مصنف حماد بن سلمہ حسن سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ "وضوء کی طرح سب نمازیں ایک تیمم سے پڑھی جائیں گی جب تک کہ حدث لاحق نہ ہو (عمدہ)

پھر ہم شوافع سے یہ پوچھتے ہیں کہ ادائیگی فرض کے بعد تیمم ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں؟ اگر وہ یہ کہیں کہ (باقی بر صـ۴۹)

ويتيمم الصحيح في المصر اذا حضرت جنازة والولي غيره فخاف ان اشتغل بالطهارة ان تفوته الصلوٰة لانها لاتقضى فيتحقق العجز وكذا من حضر العيد فخاف ان اشتغل بالطهارة ان يفوته العيد يتيمم لانها لاتعاد وقوله والولي غيره اشارة الى انه لايجوز للولي وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وهو الصحيح لان للولي حق الاعادة فلا فوات في حقه

ترجمہ

تندرست آدمی شہر میں رہتے ہوئے بھی تیمم کرسکتا ہے جب کوئی جنازہ آجائے اور ولی کوئی اور ہو پس اندیشہ ہو کہ اگر وضو میں مشغول ہوگیا تو نماز جنازہ فوت ہو جائے گی، کیونکہ اس کی قضا نہیں ہوتی تو عجز متحقق ہو گیا، اسی طرح جو شخص نماز عید کیلئے آیا اور وضو میں مشغول ہونے سے نماز عید چھوٹ جانے کا اندیشہ ہوا تو وہ بھی تیمم کرسکتا ہے کیونکہ یہ لوٹائی نہیں جاسکتی، اور قول ماتن "والولی غیرہ" اس طرف اشارہ ہے کہ ولی کیلئے تیمم جائز نہیں، یہ امام صاحب سے حسن کی روایت ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ولی کے لئے اعادہ کا حق ہے تو اسکے حق میں فوت نہ ہوگی۔

تشریح: قولہ ويتيمم الصحيح الخ ان مسائل کے لئے قاعدہ کلیہ یہ ہے "وان كل عبادة تفوت لاالى خلف يجوز له التيمم مع القدرة" کہ ہر وہ عبادت جو بلا بدل فوت ہوتی ہو اس کیلئے تیمم جائز ہے اگرچہ پانی موجود ہو، پس اگر کوئی جنازہ سامنے آیا جس کا ولی کوئی دوسرا شخص ہے اور اسے اندیشہ ہوا کہ اگر وضو کرنے میں لگ گیا تو نماز جنازہ نہیں ملے گی یعنی تمام تکبیرات چھوٹ جائیں گی تو ہمارے نزدیک اس کے لئے تیمم جائز ہے، وجہ یہ ہے کہ نماز جنازہ کی قضاء نہیں ہوتی اس لئے ایک درجہ میں عجز متحقق ہو گیا، امام زہری، اوزاعی، سفیان ثوری، اسحاق اسی کے قائل ہیں، اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، امام شافعی اور امام مالک کے یہاں اس کی اجازت نہیں، وہ یہ فرماتے ہیں کہ تیمم کا شرعاً طہور ہونا عدم مانع کے وقت ہے تو اس کی موجودگی میں طہور نہ ہوگا ولا صلوٰة الا بطهور،

(بقیہ ص۴۸) ٹوٹ جاتا ہے تو اس تیمم سے نفل نماز بھی جائز نہیں ہونی چاہیئے اس لئے کہ نماز فرض ہو یا نفل بلا طہارت صحیح نہیں ہوتی حالانکہ ان کا مذہب اس کے خلاف ہے، اور اگر وہ یہ کہیں کہ نہیں ٹوٹتا تو ایک فرض کے بعد فرض آخر کی ادائیگی جائز ہونی چاہیئے کیونکہ طہارت علی حالہ باقی ہے اور نہ حدث پایا گیا نہ پانی حتی یبطل تیممہ (سعایہ، عمدۃ القاری وغیرہ)۔

(فائدہ) نماز کے وقت سے پہلے تیمم جائز ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک جائز ہے فقیہ لیث، اہل ظاہر، مالکیہ میں سے ابن شعبان، اور شوافع میں سے امام مزنی ہمارے موافق ہیں اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن بقول صاحب رحمۃ الائمۃ۔ امام مالک اور ایک روایت میں امام احمد کے نزدیک جائز نہیں، منشاء اختلاف وہی ہے کہ ہمارے نزدیک تیمم طہارت مطلقہ ہے اور شوافع کے نزدیک طہارت ضروریہ، اصطخری شافعی کہتے ہیں کہ ہم جواز تقدیم تیمم کی بابت حنفیہ سے مناظرہ نہیں کرتے کیونکہ انہوں نے اس سلسلہ میں خرق اجماع کیا ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہ باطل ہے کیونکہ اہل علم کی ایک جماعت کا قول ہمارے موافق ہے:۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضؓ وابن عمر رضؓ سے نماز جنازہ کے خوف فوات کے سلسلہ میں جوازِ تیمم کی روایات موجود ہیں چنانچہ ابن ابی شیبہ نے مصنف میں حضرت ابن عباس رضؓ سے روایت کیا ہے انہ قال اذا فجئتک ان تفوتک الجنازۃ وانت علی غیر وضوء فتیمم وصل ،، امام طحاوی اور امام نسائی نے بھی حضرت ابن عباس رضؓ سے اسی طرح روایت کیا ہے نیز ابن ابی شیبہ نے حضرت عکرمہ ، ابراہیم نخعی، حسن اور شعبی سے اور امام طحاوی نے حضرت حسن ، ابراہیم ، عطاء ، ابن شہاب اور حکم سے بھی اسی طرح کی تخریج کی ہے اور دار قطنی وبیہقی نے حضرت ابن عمر رضؓ سے روایت کیا ہے " انہ اتی بجنازۃ وہو علی غیر وضوء فتیمم وصلی علیہا ،، بلکہ ابن عدی نے الکامل میں حضرت ابن عباس رضؓ سے مرفوعًا روایت کیا ہے " قال النبی علیہ السلام اذا فجاءتک الجنازۃ وانت علی غیر وضوء فتیمم ،، ابن عدی نے تخریج کے بعد کہا ہے کہ یہ مرفوعًا غیر محفوظ ہے، اسی طرح بیہقی نے بھی کتاب المعرفہ میں روایت مرفوعہ کو ضعیف کہا ہے ، علامہ عینی بنایہ میں فرماتے ہیں کہ حدیث جب کثرت طرق سے مروی ہو تو اس کے لئے موقوف ہونا کچھ مضر نہیں ہوتا فان الصحابۃ کانوا یتفقون بالحدیث تارۃ فلا یرفعونہ وتارۃ یرفعونہ (سعایہ) :-

قولہ وکذا من حضر الخ اسی طرح اگر کوئی شخص نماز عید کے لئے ایسے وقت پہنچے کہ وضوء میں مشغول ہونے سے نمازِ عید چھوٹ جانیکا اندیشہ ہو (عید الفطر کی نماز ہو یا عید الاضحٰی کی) تب بھی تیمم کی اجازت ہے، نمازِ عید کے خوف کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ نماز عید سے امام کے فارغ ہو جانیکا اندیشہ ہو، دوم یہ کہ زوالِ شمس اور خروج وقت کا اندیشہ ہو، پہلی صورت مقتدی کے ساتھ خاص ہے اور دوسری صورت مقتدی اور امام دونوں کو عام ہے،

نمازِ عید کے لئے جوازِ تیمم کی وجہ یہ ہے کہ نمازِ عید بھی بلا بدل فوت ہوتی ہے کیونکہ اس کی بھی قضاء نہیں ہوتی اس لئے عجز متحقق ہو گیا، یہاں تک کہ اگر شہر میں چند جگہ عید کی نماز ہوتی ہو اور کسی ایک جگہ امام کے ساتھ نماز کے فوت ہونیکا اندیشہ ہو تو تیمم نہیں کر سکتا بلکہ دوسری جگہ جاکر وضوء کر کے نماز پڑھے لان المعتبر ہو خوف الفوات بالکلیۃ :-

قولہ لانہا لاتعاد الخ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ فقہاء نے باب صلوٰۃ العیدین میں تصریح کی ہے کہ عذر کی وجہ سے عید الفطر کی نماز دوسرے روز تک اور عید الاضحٰی کی نماز تیسرے روز تک مؤخر کی جاسکتی ہے، اور درمختار وغیرہ میں اس کی بھی تصریح ہے کہ دوسرے دن عید کی نماز قضاء ہوگی، پس اگر عید کے دن لوگ نماز کیلئے قبل از زوال جمع ہوں اور امام بے وضوء ہو اور وضوء میں مشغول ہونے سے زوالِ شمس کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں نماز کو اگلے روز کیلئے مؤخر کرنا چاہیئے لکون فواتہا الی خلف ، حالانکہ عذر فتنہ اور عدمِ ثبوت رویت ہلال وغیرہ کی طرح اس عذر کا اعتبار نہیں کیا گیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب یہ ہے کہ یہاں تمام فقہاء کی تصریح موجود ہے کہ اگر زوالِ شمس کا اندیشہ ہو تو نماز عید کیلئے تیمم جائز ہے،

اور عید کی نماز کو کسی نے بھی وقتیہ نماز کی طرح قرار نہیں دیا معلوم ہوا کہ اس عذر کی وجہ سے نماز عید کو مؤخر نہیں کیا جا سکتا اور مبیح التاخیر اعذار کے درمیان اور اس عذر کے درمیان فرق یہ ہے کہ یہ نماز چونکہ مجمع عام کے ساتھ ادا کی جاتی ہے اس لئے اگر عذر مذکور کی وجہ سے اس کو مؤخر کیا جائے تو بالکلیہ فوت ہوجانے کا امکان ہے بخلاف اعذار مبیحہ کے کہ ان کی وجہ سے ہر شخص اگلے روز کیلئے تیار رہتا ہے کذا حققہ ابن عابدین فی منحۃ الخالق حاشیۃ البحر الرائق ور دالمحتار :-

(تنبیہ) صاحب در مختار نے تعلیل مذکور (یعنی خوف الفوات لاالی بدل سے اخذ کرتے ہوئے ایک جزئیہ ذکر کیا ہے اور وہ یہ کہ نماز کسوف اور سنن رواتب کیلئے تیمم جائز ہے اگرچہ فجر کی سنتیں ہوں اور فقط انکے فوت ہونے کا اندیشہ ہو، اسی کو ابن امیر حاج نے حلیۃ المحلی میں بطریق بحث واستنباط ذکر کیا ہے، صاحب بحر و نہر اور محشیین در مختار حلبی، طحطاوی اور ابن عابدین نے بھی اس کو برقرار رکھا ہے اور تنہا سنتِ فجر کے فوت ہونیکی چند صورتیں ذکر کی ہیں،

اول یہ کہ نمازی کو یقین ہے کہ اگر وضو کرے گا تو تنگیٔ وقت کی بنا پر سنتیں فوت ہوجائیں اور اگر تیمم کریگا تو سنتیں بھی فرض کے ساتھ ادا کر سکے گا، اس پر حلبی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس صورت میں اسی تیمم سے فرض کی ادائیگی لازم آتی ہے حالانکہ پانی کے ہوتے ہوئے صرف خوف عبادت کے پیش نظر جو تیمم کیا جاتا ہے وہ دوسری عبادت کیلئے کافی نہیں ہوتا الایہ کہ اس کا فوت ہونا بلا بدل ہوا ور بین العبادتین طہارت کی گنجائش نہ ہو، وفرض الصبح ھٰھنا یفوت الی بدل،

دوم یہ کہ امام محمد جواز تفاع شمس کے بعد سنت فجر کی قضا کے قائل ہیں اس قول پر اگر کسی نے اتنی تاخیر کی کہ وضو کرنے سے زوال شمس ہوجائیگا اور تیمم کرنے سے سنتِ فجر قبل از زوال قضا کرنا ممکن ہوگا تو وہ تیمم کر سکتا ہے، سوم یہ کہ کسی نے پانی نہ ہونیکی بنا پر فرض کیلئے تیمم کر کے سنتِ فجر پڑھنی شروع کی اور بقدر تشہد قعود سے قبل پانی مل گیا لیکن اب صرف اتنا وقت باقی ہے کہ وضو کر کے صرف دو رکعت فرض پڑھ سکتا ہے تو وہ سنتِ فجر کو قطع نہ کرے بلکہ تیمم ہی سے پڑھ لے اذ لو فعل ذلک فاتتہ سنۃ الفجر وحدہا، اس پر علامہ طحطاوی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس صورت میں سبب رخصت مختلف ہوگیا کیونکہ سبب اول عدم ماء ہے اور سببِ ثانی ضیقِ وقت، چہارم یہ کہ اس نے کسی کو پانی لانیکے لئے بھیجا اور اندیشہ ہوا کہ اس کے آنے تک صرف فرض مل سکتے ہیں سنت نہیں ملے گی تو تیمم کر کے سنتیں پڑھ لے پھر وضو کر کے فرض پڑھ لے،

علامہ عبدالحی صاحب سعایہ میں فرماتے ہیں کہ صلوۃ کسوف وخسوف اور سنن رواتب کو صلوۃ جنازہ و صلوۃِ عیدین پر قیاس کرنا فاسد ہے اس واسطے کہ صلوۃ جنازہ فرض ہے اگرچہ فرض کفایہ ہے (اس لئے کہ فرض کفایہ بھی ہر ہر شخص کے ذمہ فرض ہوتا ہے گو بعض کے ادا کر لینے پر سب سے ساقط ہوجاتا ہے جیسا کہ کتب اصول میں مبیّن ہے) اور صلوۃِ عیدین کی بابت مذہب یہی ہے کہ واجب ہے گو بعض مشائخ سرخسی وغیرہ نے (باقی برصہ ۵۲)

وان احدث الامام والمقتدی فی صلوۃ العید تیمم وبنی عند ابی حنیفۃ وقالا لا یتیمم لان اللاحق یصلی بعد فراغ الامام فلا یخاف الفوت ولہ ان الخوف باق لانہ یوم زحمۃ فیعتریہ عارض لیفسد علیہ صلوتہ والخلاف فیما اذا شرع بالوضوء ولو شرع بالتیمم تیمم وبنی بالاتفاق لانا لو اوجبنا الوضوء یکون واجد الماء فی صلوتہ فیفسد

ترجمہ

اگر نمازِ عید میں امام یا مقتدی کو حدث پیش آجائے تو امام صاحب کے نزدیک تیمم کر کے بناء کر سکتا ہے صاحبین فرماتے ہیں کہ تیمم نہیں کر سکتا کیونکہ لاحق نماز پڑھ سکتا ہے فراغتِ امام کے بعد تو فوت ہونیکا اندیشہ نہیں ہے امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اندیشہ موجود ہے کیونکہ عید کا روز ہجوم کا دن ہوتا ہے پس مفسدِ صلوٰۃ عوارض پیش آسکتے ہیں اور اختلاف اس صورت میں ہے جب نماز وضوء سے شروع کی ہو اگر تیمم سے شروع کی ہو تو بالاتفاق تیمم کر کے بنا کر سکتا ہے اس لئے کہ اگر وضوء واجب کریں تو وہ اثناء نماز میں واجد ماء ہوگا اور نماز فاسد ہوجائیگی

تشریح: قولہ وان احدث الخ مسئلہ کی چند صورتیں ہیں جن کو صاحبِ کفایہ نے محیط سے نقل کیا ہے، تشریح

(البقیہ ص ۵۱)

اس کا سنت ہونا اختیار کیا ہے بخلاف نماز کسوف وخسوف، استسقاء، تراویح وغیرہ سنن رواتب کے کہ یہ نہ فرض ہیں نہ واجب فکیف یبیح خوف فوتہا التیمم مع القدرۃ علی الماء، فتدبر :-

قولہ وقولہ والولی الخ یعنی نمازِ جنازہ والے مسئلہ میں قول ماتن "دو لولی غیرہ" اس طرف اشارہ ہے کہ ولی کیلئے تیمم جائز نہیں جو امام صاحب سے حسن کی روایت ہے، غنیہ وذخیرہ میں ہے کہ ظاہر الروایہ میں ولی کیلئے بھی جائز ہے کیونکہ نمازِ جنازہ میں انتظار مکروہ ہے لیکن شمس الائمہ سرخسی اور صاحبِ ہدایہ نے روایتِ حسن کو صحیح کہا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ولی جنازہ کیلئے اعادۂ نماز کا حق ہوتا ہے تو اس کے حق میں نماز فوت نہ ہوگی :-

قولہ لان للولی الخ سوال "والولی غیرہ" میں ولی سے مراد من لہ حق التقدم ہوگا یا میت کا قریبی حقدار، اور یہ دونوں صورتیں اشکال سے خالی نہیں، پہلی صورت تو اس لئے کہ صاحبِ ہدایہ کا قول "للولی حق الاعادۃ" سلطان اور قاضی وغیرہ پر صادق نہیں رہتا جبکہ میت کے قریبی حقدار نے نماز پڑھ لی ہو اس لئے کہ منافع میں مذکور ہے کہ میت کے قریبی حقدار کے بعد کسی کو اعادۂ نماز کا حق نہیں سلطان ہو یا غیر سلطان، اور دوسری صورت اس لئے اشکال سے خالی نہیں کہ اگر من لہ حق التقدم یعنی سلطان وغیرہ نے نماز پڑھ لی تو اس کیلئے حق اعادہ نہیں رہتا فقد تحقق الفوات فی حقہ،

جواب صاحبِ منافع نے جو ذکر کیا ہے وہ ناقابلِ تسلیم ہے کیونکہ شیخ زاہدی نے امام قدوری کے قول "فان صلی الولی لم یجز لاحد ان یصلی علیہ بعدہ" کی بابت کہا ہے "ہذا اذا کان حق الصلوۃ لہ بان لم یحضر السلطان اما اذا حضر وصلی علیہ الولی یعید السلطان" (سعایہ) :-

یہ ہے ایک شخص نمازِ عید کے لئے آیا اور بے وضوء ہو گیا تو یہ دو حال سے خالی نہیں، بے وضوء ہو جانا نماز شروع کرنے سے پہلے ہو گا یا نماز شروع کرنے کے بعد، اگر پہلی صورت ہو اور وضوء کر کے امام کے ساتھ کچھ نماز پا لینے کی اُمید ہو تو اس کیلئے تیمم کی اجازت نہیں بلکہ وضوء کر کے نماز پڑھے، اور اگر نماز فوت ہو جانیکا اندیشہ ہو تو تیمم جائز ہے علی ما مر ذکرہ، اور اگر نماز شروع کرنیکے بعد اثناءِ نماز میں بے وضوء ہو جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں نماز وضوء کے ساتھ شروع کی ہو گی یا تیمم کے ساتھ، اگر وضوء کے ساتھ شروع کی ہو اور وقت نکل جانیکا اندیشہ نہ ہو بلکہ وضوء کر کے امام کے ساتھ کچھ نماز پا سکتا ہو تو بالاتفاق تیمم جائز نہیں لامکان اداء الباقی بعدہ، اور اگر وضوء میں مشغول ہونے سے خروجِ وقت کا خطرہ ہو تو بالاتفاق تیمم جائز ہے، اور اگر خروجِ وقت کا خطرہ تو نہ ہو لیکن امام کے ساتھ نماز پا لینے کی امید نہ ہو تو اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک تیمم کر کے بناء کی اجازت ہے اور صاحبین کے نزدیک تیمم کی اجازت نہیں، کتاب میں یہی صورت مذکور ہے،

اب یہ اختلاف اختلافِ عصر و زمان ہے یا اختلافِ حجت و برہان ہے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ اختلاف عصر و زمان پر مبنی ہے یعنی امام صاحب کے زمانہ میں نمازِ عید کوفہ کے جبانہ و صحاری بعیدہ میں ادا ہوتی تھی کہ اگر وضوء کیلئے واپس آئے تو زوالِ شمس ہو جائے فخوفُ الفوت کان قائماً، اور صاحبین کے دور میں نمازِ عید بغداد کے جبانہ قریبہ میں ادا ہوتی تھی اس لئے ہر ایک نے اپنے زمانہ کے مطابق فتوی دیا، اس لئے شمس الائمہ سرخسی وحلوائی فرماتے تھے کہ ہمارے دیار میں عید کیلئے تیمم جائز نہیں نہ ابتداءً نہ بناءً کیونکہ عیدگاہ کی ہر جانب پانی موجود ہے جس سے وضوء کر کے بلا خوفِ فوت بناء ممکن ہے اور بعض مشائخ نے اختلافِ برہانی مانا ہے پھر بعض نے اختلاف ابتدائی کہا ہے (یعنی مسئلہ بالاستقلال اختلافی ہے کسی دوسرے اختلافی مسئلہ پر مبنی نہیں ہے) اور صاحبین کے قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ لاحق شخص امام کے فارغ ہونیکے بعد نماز پڑھ سکتا ہے لہذا فوت ہونیکا اندیشہ نہیں ہے (کذا فی المحیط) اور امام صاحب کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ عیدین میں ہجوم اور ہنگامہ بہت زیادہ ہوتا ہے ایسے میں نماز توڑنیوالی چیزیں قدم قدم پر پیش آسکتی ہیں اور یہ ایسا ہی ہے جیسے عیدین یا جمعہ میں سجدہ سہو واجب ہونیکے باوجود ازدحام اور مجمع عام کے خیال سے ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ عوام یا پچھلی صفوں کے لوگ سلامِ سہو کو آخری سلام سمجھ کر نماز سے باہر ہو جائیں گے اور نظمِ جماعت درہم برہم ہو جائے گا،

اور بعض نے ایک دوسرے مسئلہ پر مبنی مانا ہے اور وہ یہ کہ جو شخص نمازِ عید کو فاسد کر دے اس کے ذمہ امام صاحب کے نزدیک قضا نہیں ہے فتفوت لاالی بدل اور صاحبین کے نزدیک قضا ہے، ابوبکر اسکاف اسی طرف گئے ہیں لیکن قاضی اسبیجابی شرح مختصر الطحاوی میں فرماتے ہیں کہ اصح یہ ہے کہ کسی کے نزدیک بھی صلوۃ عید کی قضا نہیں ہے اور درمختار وغیرہ میں ہے کہ اس بحث میں اصح قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور اسی پر متون معتبرہ مشتمل ہیں:-

(باقی بر صفحہ ۵۴)

ولا یتیمم للجمعۃ وان خاف الفوت لو توضاء فان ادرک الجمعۃ صلاھا والا صلی الظہر اربعًا لانہا تفوت الی خلفٍ وھو الظہر بخلاف العید وکذا اذا خاف فوت الوقت لو توضاء لم یتیمم ویتوضاء ویقضی مافاتہ لان الفوات الی خلفٍ وھو القضاءُ

ترجمہ

اور تیمم نہ کرے نماز جمعہ کیلئے اگرچہ وضوء کرنے کی وجہ سے نماز فوت ہوجانیکا اندیشہ ہو پس اگر جمعہ مل جائے تو پڑھ لے ورنہ ظہر کی چار رکعت پڑھے، کیونکہ جمعہ فوت ہوگا اپنا خلیفہ چھوڑ کر اور وہ ظہر ہے، اسی طرح اگر وضوء میں لگنے کی وجہ سے وقت ختم ہوجانیکا اندیشہ ہو تب بھی تیمم نہ کرے بلکہ وضوء کرکے مافات کی قضا کرے کیونکہ وقتیہ کا فوت ہونا خلیفہ چھوڑ کر ہے اور وہ قضا نماز ہے :- تشریح :

قولہ ولا یتیمم للجمعۃ الخ نماز جمعہ کیلئے تیمم کی اجازت نہیں ہے اگرچہ وضوء کرنیکی وجہ سے نماز کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ جمعہ کا بدل یعنی ظہر موجود ہے پس اس کا فوت ہونا بلا بدل نہیں ہے اب اگر جمعہ مل جائے تو جمعہ پڑھ لے ورنہ ظہر کی چار رکعت پڑھے، صاحب عین الہدایہ فرماتے ہیں کہ یہاں جمعہ ملنے کا مطلب یہ ہے کہ امام کے سلام پھیرنے سے پہلے نماز میں شریک ہوجائے، بخلاف باب قسم کے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اگر میں جمعہ پڑھوں تو میری بیوی پر طلاق، اس کے بعد وہ امام کے ساتھ قعدہ میں شامل ہوا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کو صرف جمعہ کی فضیلت ملی ہے جمعہ نہیں ملا :-

قولہ لانہا تفوت الخ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ظہر جمعہ کا بدل ہے لہذا اس کا فوت ہونا بلا بدل نہیں ہے، لیکن جمعہ کی جو فضیلت ہے اس کا تو کوئی بدل نہیں ہے اس کا فوات تو لا الی خلف ہے لہذا تیمم جائز ہونا چاہیئے،

(بقیہ صہ ۵۳)

قولہ والخلاف فیما الخ مذکورہ بالا تفصیل تو اس وقت تھی جب وضوء کرکے نماز شروع کی ہو، اور اگر تیمم کرکے نماز شروع کی تو باتفاق ائمہ ثلاثہ تیمم کرکے بناء کرسکتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں اگر وضوء کو واجب کیا جائے تو اس کی نماز کے درمیان پانی موجود ماننا پڑیگا جس سے اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، پھر فوائد ظہیریہ میں گو اس صورت کو بھی اختلافی مانا ہے فانہ قال وان کان شرعہ بالتیمم فسبقہ الحدث تیمم وبنی عندابی حنیفۃ بلااشکال واما علی قولہما فاختلف المتاخرون فیہ قال بعضہم تیمم ویبنی کما ہو قول ابی حنیفۃ وقال بعضہم لابل یتوضاء ویبنی، لیکن صاحب بحر نے اس صورت کو اتفاقی قرار دیا ہے :-

---

ے نیل ہو تاکید وقطع لارادۃ الجمعۃ من الظہر مجازا ۱۲ عنایہ

عے خلافاً لزفر رحمہ اللہ ان التیمم لم یشرع الا لتحصیل الصلوۃ فی وقتہا فلم یلزمہ قولہم ان الفوات الی خلف کلا فوات ولم یتجہ لہم سوی ان التقصیر جاء من قبلہ فلا یوجب الترخیص علیہ وہوانما یتیمم اذا اخر لا للعذر ۱۲ فتح

جواب یہ ہے کہ فضیلتِ وقت واداء مؤدی کی صفت ہے جو اس کیلئے نافع ہے لیکن لذاتہ مقصود نہیں بخلاف نمازِ جنازہ اور صلوٰۃِ عیدین کے کہ ان کا فوت ہونا اصل مقصود کا فوت ہونا ہے (بحر) :-

قولہ وھو النظیر الخ صاحب ہدایہ نے ظہر پر خلف کا اطلاق کیا ہے حالانکہ ظہر کی چار رکعات ہیں اور جمعہ کی دو، و اربع رکعات لایکون خلفاً عن اثنین، بات در اصل یہ ہے کہ جمعہ کے روز اصل صلوٰۃِ جمعہ ہے یا صلوٰۃِ ظہر؟ اس کی بابت اختلاف ہے، امام زفر سے مروی ہے کہ اصل صلوٰۃِ جمعہ ہے اور ظہر خلف، ہے بعض مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے، امام محمد سے روایت ہے کہ فرض ان میں سے کوئی ایک ہے، اور امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ فرضِ وقت تو ظہر ہی ہے لیکن اس کا اسقاط جمعہ کی صورت میں مامور ہے، ظاہر مذہب مختار جو علامہ عینی اور ابن نجیم مصری وغیرہ نے ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ ظہر اصل ہے نہ کہ خلف لیکن بشکل خلف متصور ہے بایں معنی کہ فواتِ جمعہ کے وقت فرضِ ظہر جمعہ کے قائم مقام ہوتا ہے صاحب ہدایہ نے جو ظہر پر خلف کا اطلاق کیا ہے وہ اسی اعتبار سے ہے :-

قولہ وکذا اذا خاف الخ اگر وضوء میں مشغول ہونیکی وجہ سے وقت ختم ہوجانیکا اندیشہ ہو تب بھی تیمم کی اجازت نہیں ہے کیونکہ یہاں بھی وقتی نماز کا قائم مقام موجود ہے یعنی اس کی قضاء، پھر یہاں یہ وہم نہ ہونا چاہیئے کہ یہ تکرار محض ہے اسواسطے کہ یہ بات آغازِ باب میں "والمعتبر المسافۃ دون خوف الفوت" سے معلوم ہوچکی، عدمِ تکرار کی وجہ یہ ہے کہ آغازِ باب کی عبارت صاحب ہدایہ کی ہے اور یہاں عبارت امام قدوری کی ہے :-

(فائدہ) فوتِ جمعہ ووقتیہ کے اندیشہ پر عدمِ جوازِ تیمم کی ایک وجہ تو وہ ہے جو ابھی مذکور ہوئی یعنی ان کا فوت الی خلف ہونا، دوسری وجہ وہ ہے جس کی طرف صاحب ہدایہ نے آغازِ باب میں "والمعتبر المسافۃ دون خوف الفوت لان التفریط یاتی من قبلہ" سے اشارہ کیا تھا، اس کا حاصل یہ ہے کہ مکتوبہ وجمعہ کی ادائیگی میں وقت جاتے رہنے کی حد تک تاخیر کرنا خود مصلی کی جانب سے تقصیر ہے لہٰذا معتبر نہ ہوگی، لیکن اس پر کئی اعتراض ہوتے ہیں (۱) خوفِ فوت کبھی بلا تقصیر بھی ہوتا ہے مثلاً اچانک پانی کا علم ہوا اور اتنا وقت نہیں ہے کہ وضوء کرکے نماز پڑھ سکے پس تقصیر ایسی چیز ہے جو خوفِ فوتِ وقت سے جدا ہے جیسے عبدِ آبق کے سفر میں تمرد وسرکشی کا ہونا لہٰذا یہ تقصیر نظر انداز ہونی چاہیئے۔

(۲) تقصیر کا ہونا اکثری نہیں بلکہ شاذ و نادر ہے کیونکہ مسلمان کے حال سے ظاہر یہی ہے کہ وہ اتنی تاخیر نہیں کرے گا والنادر لا اعتبار لہ (۳) صلوٰۃِ عید وصلوٰۃِ جنازہ کیلئے جوازِ تیمم کی بابت خوفِ وقت معتبر ہے حالانکہ وہ بھی مبنی بر تقصیر ہے، پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے تیمم کو پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہونیکی وجہ سے مشروع نہیں کیا بلکہ پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہونیکے وقت اور خوفِ فوت کے وقت مشروع کیا ہے اذ الاستطاعۃ علی استعمالہ انما تنعدم بعدم الماء او تحرجہ فی استعمالہ ولاشئی من ذلک یوجد عند خوف الفوت، اور ۲ کا جواب یہ ہے کہ تقصیر کا نادر ہونا کچھ مضر نہیں اس لئے کہ نفسِ خوفِ فوتِ وقت بھی تو نادر ہی ہے، اور ۳ کا جواب یہ ہے کہ عید وجنازہ میں گو تقصیر اسی کی طرف سے ہے لیکن اس سے چونکہ نماز کا بالکلیہ فوت ہونا لازم آتا ہے جو حرج عظیم ہے اس لئے ان میں تیمم کی اباحت ہوگی ولا کذلک باقی الصلاۃ (سعایہ) :-

والمسافرُ اذا نسيَ الماءَ فی رحلہ فتیمم وصلّی ثم ذکر الماء لم یعدھا عندَ ابی حنیفۃ و محمدٍ وقال ابو یوسف رح یعیدھا والخلافُ فیما اذا وضعہ بنفسہ او وضعہ غیرہ بامرہ و ذکرہ فی الوقتِ وبعدہ سواءٌ لہ انہ واجدٌ للماء فصار کما اذا کان فی رحلہ ثوبٌ فنسیہ ولان رحل المسافرِ معدِنٌ للماء عادۃً فیفترض الطلبُ ولھما انہ لاقدرۃ بدون العلم وھی المرادُ بالوجودِ وماءُ الرحلِ مُعدٌّ للشرب لا للاستعمال ومسألۃُ الثوب علی الاختلاف ولو کان علی الاتفاق ففرضُ السترِ یفوتُ لا الی خلفٍ والطھارۃ بالماء تفوتُ الی خلفٍ وھو التیمم

توضیح اللغۃ: نسی (س) نسیانا۔ بھولنا، رحل کجاوہ، منزل، قیامگاہ، لم یعدھا اعادۃ۔ لوٹانا، واجد پانیوالا معدن ہر چیز کا مکان جس میں اس کا اصل مرکز ہو، شرب پینا، ستر چھپانا، خلف خلیفہ قائم مقام:۔ ترجمہ: مسافر جب اپنے کجاوہ میں پانی رکھ کر بھول گیا اور تیمم کر کے نماز پڑھلی پھر پانی یاد آگیا تو طرفین کے نزدیک نماز نہ لوٹائے امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ نماز لوٹائے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب پانی خود رکھا ہو یا اس کے حکم سے کسی اور نے رکھا ہو، اور یاد آنا وقت کے اندر ہو یا اس کے بعد دونوں برابر ہیں امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وہ پانی پانیوالا ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے اس کے کجاوہ میں کپڑا ہو اور وہ بھول جائے، اور اس لئے کہ مسافر کا کجاوہ عادۃً پانی رکھنے کی جگہ ہوتا ہے پس تلاش کرنا ضروری تھا، طرفین کی دلیل یہ ہے کہ علم کے بغیر قدرت نہیں ہوتی اور پانی موجود ہونے سے مراد قدرت ہی ہے اور کجاوہ میں پانی پینے کے لئے ہوتا ہے نہ کہ استعمال کیلئے اور کپڑے والا مسئلہ اختلافی ہے اور اگر اتفاقی ہو تو چھپانیکا فرض بلا بدل فوت ہوجاتا ہے اور پانی سے طہارت قائم مقام چھوڑ کر فوت ہوتی ہے اور وہ تیمم ہے:۔ تشریح:

قولہ والمسافر الخ بقول زاہدی مسئلہ کی تین صورتیں ہیں (۱) متیمم نے پانی بدست خود رکھا اور بوقت ضرورت اس کی طرف رجوع نہیں کیا بلکہ تیمم کر کے نماز پڑھلی۔ تو بالاجماع جائز نہ ہوگی بلکہ اعادہ واجب ہوگا کیونکہ کوتاہی اسی کی طرف سے ہوئی ہے کہ اس نے پانی تلاش نہیں کیا (۲) پانی اس کے نوکر یا خادم نے رکھا جس کا اس کو علم نہیں ہے۔ تو بالاتفاق نماز جائز ہے لان المرء لایخاطب بفعل الغیر (۳) پانی اس نے خود رکھا اور بھول گیا۔ تو طرفین کے نزدیک نماز دوہرانے کی ضرورت نہیں نہ وقت کے اندر اور نہ وقت کے بعد۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ وقت باقی ہو تو لوٹالے ورنہ نہیں، امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک بہر صورت اعادہ واجب ہے:۔

قولہ فی رحلہ الخ صاحب مغرب کہتے ہیں کہ لفظ رحل بالفتح کجاوہ کو کہتے ہیں جو اونٹ پر اسی طرح ہوتا ہے جیسے چوپایہ پر سرج (زین) اور انسان کی منزل وقیامگاہ کو بھی کہتے ہیں و منہ "نسی الماء فی رحلہ" لیکن صاحب بحر نے اس کو اختیار کیا ہے کہ یہاں رحل سے مراد پہلے معنی ہیں یعنی کجاوہ کما یدل علیہ قولھم لو کان الماء فی مؤخرۃ الرحل اور صاحب نہر کے نزدیک ظاہر تر یہ ہے کہ اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جس میں عادۃً پانی رکھا جاتا ہو۔

کیونکہ یہ مفرد اور مضاف ہے تو ہر رحل کو عام ہوگا منزل ہو یا رحل بعیر اور کسی ایک کی تخصیص بلا دلیل ہوگی :۔
(فائدہ) صاحب کتاب نے یہاں چند قیدیں ذکر کی ہیں (۱) مسافر۔ جامع صغیر میں اس کی قید نہیں بلکہ ہر بھولنے والے کا یہی حکم ہے، شرح فخر الاسلام میں بھی ایسا ہی ہے، اور قاضیخاں نے شرح جامع صغیر میں تصریح کی ہے کہ مسافر کی قید اتفاقی ہے کیونکہ مقیم کا حکم بھی یہی ہے، صاحب عین الہدایہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے اصل میں تو یہ حکم مسافر کیلئے ہو لیکن غیر مسافر کو اسی حکم میں لاحق کر دیا گیا ہو یا یہ قید بہ نظر غالب ہو کہ عموماً پانی مسافر ہی ساتھ رکھتا ہے (۲) نسیان کیونکہ اگر مسافر نے یہ شک یا گمان کرتے ہوئے کہ پانی ختم ہو چکا ہے تیمم کر لیا تو بالاجماع نماز کا اعادہ ضروری ہے (کذا فی السراج الوہاج) (۳) فی رحلہ کیونکہ اگر پانی کا مشکیزہ پیٹھ پر لدا ہو یا گردن میں لٹکا ہو یا سامنے رکھا ہوا اور بھول کر تیمم کر کے نماز پڑھ لے تو یہ بالاجماع جائز نہیں ہے لانہ نسی مالا ینسی (۴) ذکر الماء اس قید کے ذریعہ تذکر بعد الوقت سے احتراز مقصود نہیں کیونکہ ہدایہ وغیرہ میں تصریح ہے کہ یاد آنا وقت کے اندر ہو یا وقت گزرنے کے بعد دونوں برابر ہیں بلکہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر اثنائے صلوۃ میں پانی یاد آگیا تو نماز کو ختم کر کے اعادہ ضروری ہے کما فی السراج :۔
قولہ والخلاف فیما الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اختلاف اس صورت میں ہے جب پانی خود رکھا ہو یا اس کے حکم سے دوسرے نے رکھا ہو، معلوم ہوا کہ اگر دوسرے نے اس کے حکم کے بغیر رکھا ہو تو اس میں اختلاف نہیں لیکن فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں اور علامہ اتقانی نے غایۃ البیان میں ذکر کیا ہے کہ تینوں صورتیں اختلافی ہیں :۔
قولہ لہ انہ واجد الخ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جب پانی اس کے کجاوہ میں موجود ہے تو وہ واجد ماء ہے، پھر تیمم کیسے صحیح ہو سکتا ہے، یہ تو ایسا ہو گیا جیسے کوئی پاک کپڑا کجاوہ میں رکھ کر بھول جائے اور ننگا نماز پڑھ لے کہ اس پر اعادہ ضروری ہوتا ہے نیز عام طور سے کجاوہ میں کھانا پانی رکھا جاتا ہے تو اس کیلئے دیکھنا اور تلاش کرنا ضروری تھا جب اس نے خود کوتاہی کی تو اس کو کیسے معذور سمجھا جا سکتا ہے :۔
قولہ ولہما انہ لا قدرۃ الخ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ اباحت تیمم کیلئے نص نے عدم وجود ماء کو شرط کیا ہے اور عدم وجود ماء سے مراد عدم قدرت ہے کما مر سابقاً اور ظاہر ہے کہ جب تک یادداشت اور علم نہ ہو پانی پر قدرت شمار نہیں کی جا سکتی اس لئے تیمم کی اجازت ہو گی، رہا عام طور سے کجاوہ میں پانی کا رکھا جانا سو وہ تھوڑا سا پانی پینے کیلئے ہوتا ہے حالانکہ یہاں گفتگو عام استعمالی پانی میں ہے جو کافی مقدار میں درکار ہوتا ہے اور اتنا پانی عادۃً ساتھ نہیں رکھا جاتا، کیونکہ یہ دشواری کا باعث ہے :۔
قولہ ومسالۃ الثوب الخ امام ابو یوسف کے قیاس کا جواب ہے کہ کپڑے والا مسئلہ جو مقیس علیہ ہے وہ خود اختلافی ہے یعنی کپڑا ہونے کی صورت میں طرفین کے نزدیک ننگا ہو کر نماز جائز ہے اعادہ واجب نہیں جیسا کہ امام ابو الحسن کرخی نے ذکر کیا ہے (احکام القرآن) اور یہی اصح ہے، اور اگر مقیس علیہ کو اتفاقی بھی مان لیا جائے تب بھی دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ کہ فرض ستر عورت بلا بدل فوت ہوگا بخلاف وضوء کے کہ اس کا بدل تیمم ہے فلا یصح قیاس ہذہ علیٰ تلک :۔

ولیس علی المتیمم طلبُ الماءِ اذا لم یغلب علی ظنّہ انّ بقربہ ماءً لانّ الغالبَ عدمُ الماءِ فی الفلوات ولادلیلَ علی الوجودِ فلم یکن واجدًا وان غلبَ علیٰ ظنّہ انّ ھناکَ ماءً لم یجز لہ ان یتیمم حتی یطلبہ لانہ واجدٌ للماءِ نظرًا الی الدلیلِ ثم یَطلب مقدارَ الغلوۃِ ولایبلغ میلًا کیلا ینقطع عن رفقتہ

ترجمہ: تیمم کرنیوالے پر پانی تلاش کرنا ضروری نہیں جبکہ قریب میں پانی ہونیکا غالب گمان نہ ہو کیونکہ جنگلوں میں اکثر پانی نہیں ہوتا اور موجود ہونیکی کوئی دلیل نہیں تو وہ پانی پانیوالا نہ ہوا، اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ یہاں پانی ہے تو تیمم کرنا جائز نہیں جب تک کہ تلاش نہ کرلے، کیونکہ وہ پانی پانیوالا ہے دلیل پر نظر کرتے ہوئے، پھر پانی غلوہ کی مقدار تک تلاش کرے اور میل بھر نہ جائے تاکہ ساتھیوں سے نہ بچھڑ جائے:۔ تشریح:

قولہ ولیس علی المتیمم الخ بحر وشروح ہدایہ کے مطابق مسئلہ کی تشریح یہ ہے کہ پانی نہ ہونیکی وجہ سے تیمم کرنیوالا دو حال سے خالی نہیں آبادی میں ہوگا یا جنگل میں، اگر آبادی میں ہو تو بالاتفاق طلب ماء علی الاطلاق واجب ہے جس کی تصریح مجتبیٰ وغیرہ میں موجود ہے اور اگر جنگل میں ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں، قریب میں پانی ہونیکا ظن غالب ہوگا یا نہ ہوگا، اگر ظن غالب نہ ہو تو طلب واجب نہیں بلکہ مستحب ہے (بدائع، سراج) اور اگر ظن غالب ہو تو ہمارے نزدیک طلب وتلاش واجب ہے اور ظن کی صورت یہ ہے کہ کوئی عادل شخص قریب میں پانی ہونیکی اطلاع دے یا کوئی ایسی ظاہر علامت دیکھے جو پانی پر دال ہو جیسے سطح زمین پر پرندوں کا منڈلانا، امام شافعی کا مشہور مذہب، امام مالک کا قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ علی الاطلاق طلب واجب ہے ظن غالب ہو یا نہ ہو، اور اس کیلئے اِدھر اُدھر جانا ضروری نہیں بلکہ صرف اتنا کافی ہے کہ دائیں بائیں دیکھ لے کہ پانی ہے یا نہیں، ان کا استدلال قول باری "فلم تجدوا ماءً" سے ہے کہ وجود مقتضی سابقیتِ طلب ہے قال تعالیٰ "قل لا اجد فیما اوحی الی محرمًا" ابوبکر رازی وغیرہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ علی الاطلاق طلب کو واجب کرنا نص پر زیادتی ہے کیونکہ نص نے اباحتِ تیمم کو فقدانِ ماء پر مرتب کیا ہے اور طلب کو شرط نہیں کیا رہا وجود کا مقتضی سابقیتِ طلب ہونا سو وجود ہمیشہ اس کا مقتضی نہیں ہوتا بل قد یکون بدون الطلب الا تری الی قولہ تعالیٰ "ووجدک ضالًا فھدیٰ، قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقًا فھل وجدتم ما وعد ربکم حقًا، ووجدوا ما عملوا حاضرًا فوجدا فیھا جدارًا" وقال علیہ السلام "من وجد لقطۃً فلیعرفھا" فقد سماہ واجدًا وان لم یوجد منہ الطلب:۔

قولہ مقدار الغلوۃ الخ پانی کتنی دور تک تلاش کرے؟ سو ہدایہ اور کنز وغیرہ میں ہے کہ ایک غلوہ کی مقدار تک تلاش کرے، غلوہ بقول صاحب تبیین وغیرہ وہ مقدار ہے جہاں تک تیر جائے اور بقول ظہیر چار سو گز اور بقول حلبی تین سو گز فاصلہ کی مقدار ہے (ذخیرہ، مغرب) فتاویٰ عتابی میں ہے ہی ثلثمائۃ ذراع الی اربع مائۃ ذراع (کافی) بدائع میں لکھا ہے کہ اتنی دور تک تلاش کرنا اصح ہے کہ اس کا اپنا نقصان بھی نہ ہو اور ساتھیوں کو زحمت انتظار بھی نہ ہو، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب پانی اتنی دور ہو کہ اگر وہاں تک جائے تو قافلہ اس کی آنکھوں سے (باقی بر صفحہ ۹۹)

وان كان مع رفيقه ماءٌ طلب منه قبل ان يتيمّم لعدم المنع غالباً فان منعه منه تيمّم لتحقق العجز ولو تيمّم قبل الطلب اجزاه عند ابي حنيفة رح لانه لا يلزمه الطلب من ملك الغير وقالا لا يجزيه لان الماء مبذول عادةً

ترجمہ

اگراس کے ساتھی کے پاس پانی ہو تو اس سے مانگ لے تیمم کرنے سے پہلے، کیونکہ عموماً پانی کا انکار نہیں ہوتا، پس اگر وہ نہ دے تو تیمم کرلے تحققِ عجز کی وجہ سے، اور اگر بلا مانگے تیمم کرلیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کو کافی ہوگا کیونکہ اس کو غیر کی ملک سے مانگنا ضروری نہیں اور صاحبین فرماتے ہیں کہ کافی نہ ہوگا پانی عادۃً خرچ کرنے کیلئے ہی ہوتا ہے

تشریح: قولہ وان کان الخ اگر ساتھی کے پاس پانی موجود ہو تو تیمم کرنے سے پہلے مانگ لے کیونکہ پانی دیدیا جاتا ہے بالخصوص مانگنے کے بعد تو کوئی انکار ہی نہیں کرتا الا یہ کہ انتہائی خسیس ہو، اب اگر مانگنے کے بعد ساتھی پانی نہ دے تو تحققِ عجز کی وجہ سے تیمم کرسکتا ہے، اور اگر بلا مانگے تیمم کرلیا تو امام صاحب کے نزدیک تیمم جائز ہے کیونکہ دوسرے کی چیز مانگنا ضروری نہیں، لیکن صاحبین کے نزدیک تیمم جائز نہ ہوگا کیونکہ پانی عادۃً خرچ کرنیکے لئے ہی ہوتا ہے، شیخ ابو نصر صفار سے منقول ہے کہ پانی مانگنا وہیں لازم ہے جہاں پانی انتہائی عزیز نہ ہو، خزانہ میں قاضی ابوزید سے بھی یہی منقول ہے، اور شیخ زاہدی نے مجتبی میں ذکر کیا ہے کہ جہاں وضو کے لئے بھی پانی دینے میں بخل کیا جاتا ہو وہاں پانی مانگنا بالاتفاق واجب نہیں ہے،

پھر صاحب ہدایہ نے امام صاحب اور صاحبین کا جو اختلاف ذکر کیا ہے۔ ایضاح، تقریب اور امام اقطع کی شرح مختصر قدوری میں بھی اسی طرح مذکور ہے لیکن شمس الائمہ سرخسی کی مبسوط میں ہے "ان لم یطلب منہ وصلی لم یجز" کہ اگر ساتھی سے پانی طلب کئے بغیر نماز پڑھ لی تو جائز نہ ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ طلب بالاتفاق فرض ہے اور مبسوط ہی میں دوسری جگہ ہے "ان کان مع رفیقہ ماء فعلیہ ان یسئلہ الا علی قول حسن بن زیاد فانہ یقول السؤال ذل الخ" کہ اگر ساتھی کے پاس پانی ہو تو اس سے مانگنا لازم ہے مگر حسن بن زیاد کے قول پر (مانگنا لازم نہیں) کیونکہ وہ سوال کرنے کو ذلت قرار دیتے ہیں، مبسوط کی یہ عبارت صراحۃً اس پر دال ہے کہ مانگنا واجب ہے کیونکہ کلمہ علی ظاہراً وجوب کیلئے ہوتا ہے نیز یہ کہ طلب کا واجب ہونا امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک اتفاقی ہے، اور اختلاف صرف حسن بن زیاد کا ہے،

شیخ حلبی نے غنیہ میں یوں تطبیق دی ہے کہ امام صاحب سے حسن کی روایت غیر ظاہر الروایۃ ہے اور حسن نے اسی

(بقیہ صہ ۵۸)

اور جھل ہو جائیگا تو یہ بعید ہے اور اس صورت میں تیمم جائز ہے، صاحبِ محیط کہتے ہیں ہذا حسن جداً۔ ای لما فیہ من الرفق بالناس وقد قال اللہ تعالیٰ "ماجعل علیکم فی الدین من حرج" پھر شرنبلالیہ میں برہان سے منقول ہے کہ جس طرف پانی ہونیکا گمان ہو بقدر غلوہ صرف اسی طرف تلاش کرنا چاہیئے نہ کہ ہر جانب:۔

روایت کو لیا ہے اور مبسوط میں ظاہر الروایہ پر اعتماد کیا گیا ہے اور صاحب ہدایہ وایضاح وغیرہ نے روایت حسن کو معتبر مانا ہے کیونکہ یہ مذہب امام اعظم کے مناسب ہے کہ آپ قدرت بالغیر کا اعتبار نہیں کرتے، اور ذخیرہ میں امام ابوبکر جصاص سے منقول ہے کہ امام صاحب کا منشا، یہ ہے کہ جب انکار کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب نہیں رہتا اور صاحبین کی مراد یہ ہے کہ جب ملنے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب ہے پس دونوں میں کوئی اختلاف نہیں صرف تعبیر کا فرق ہے، محقق ابن الہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں

لثبوت القدرة بالاباحة فی الماء لا فی غیره عنده فلو قال انتظر حتی افرغ واعطیک الماء وجب الانتظار وان خاف الفوات واما فی غیره فکذلک عندهما وعنده لا فلو کان مع رفیقه دلو ولیس معه له ان یتیم قبل ان یسئله عنده ولو سأله فقال انتظر حتی استقی استحب انتظاره عنده مالم یخف الفوات وعندهما ینتظره وان خرج الوقت وعلی هذا لو کان مع رفیقه ثوب وهو عریان فقال انتظر حتی اصلی وادفعه الیک، واجمعوا انه لو قال ابحت لک مالی لتحج به لایجب علیه الحج لان المعتبر فیه الملک وهنا القدرة (انتہی)

یعنی یہ اس لئے ہے کہ امام صاحب کے نزدیک پانی کی اباحت سے قدرت ثابت ہو جاتی ہے اور پانی کے علاوہ دوسری چیزوں کی اباحت سے قدرت ثابت نہیں ہوتی، پس اگر کسی نے مسافر سے کہا کہ انتظار کر میں فارغ ہو کر پانی دوں گا تو انتظار واجب ہے اگرچہ نماز فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو، البتہ صاحبین کے نزدیک پانی کے علاوہ دوسری چیزوں میں بھی اباحت سے قدرت ثابت ہو جاتی ہے اور امام صاحب کے نزدیک نہیں ہوتی چنانچہ اگر ساتھی کے پاس ڈول رسی ہو تو امام صاحب کے نزدیک قبل از سوال تیمم جائز ہوگا اور اگر سوال کرنے پر اس نے کہا کہ انتظار کر میں پانی بھر لوں تو امام صاحب کے نزدیک مستحب وقت تک انتظار کرنا بہتر ہے اور صاحبین کے نزدیک برابر انتظار کرنا ہوگا اگرچہ پورا وقت نکل جائے، اسی طرح اگر ساتھی کے پاس کپڑا ہو اور یہ ننگا ہو اور وہ مانگنے پر کہے کہ انتظار کر میں نماز پڑھ کر دیدوں گا تو یہ بھی اسی اختلاف پر ہے، لیکن اگر کسی نے دوسرے کے حج کے لئے اپنا مال مباح کر دیا تو باتفاق ائمہ ثلاثہ اس پر حج واجب نہ ہوگا کیونکہ وجوب حج میں ملک معتبر ہے اور مسئلہ تیمم میں صرف قدرت کافی ہے:۔

(فائدہ) صاحب عین الہدایہ نے ذکر کیا ہے کہ علامہ عینی کی رائے یہ ہے کہ پانی چونکہ عام استعمالی اور معمولی چیز ہے اس لئے اظہر یہ ہے کہ مانگنا واجب کہا جائے، روایت مبسوط کے پیش نظر تنویر میں بھی اس کو ظاہر الروایہ قرار دیا گیا ہے، کافی و شرح زیادات عتابی میں ہے کہ اگر دینے کا گمان غالب ہو تو قبل از طلب تیمم جائز نہیں ورنہ جائز ہے اور شک کی حالت میں اگر تیمم کر کے نماز پڑھ لی پھر ساتھی نے پانی دیدیا تو نماز کا اعادہ کرے ۔ لیکن اگر نماز شروع کرنے سے پہلے انکار کیا اور نماز کے بعد پانی دیدیا تو اعادہ نہیں ہے (انتہی) البتہ تیمم ٹوٹ جائیگا، پھر خلاصہ کے طور پر لکھا ہے کہ اگر ساتھی کے پاس زائد پانی ہو تو ظاہر الروایۃ و ظاہر مذہب کی رو سے فتوی اس پر ہے کہ ملنے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب ہے اور اگر نہ دینے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب نہیں ہے نیز اگر مانگنے میں ذلت ظاہر ہو تب بھی علی الاصح مانگنا واجب نہیں اور پانی کے علاوہ کا مانگنا امام صاحب کے قول پر واجب نہیں اسی پر فتوی ہے:۔ (ف)

ولو اَبیٰ ان یُعطیہ الّا بثمنِ المثلِ وعندہ ثمنہ لایجزیہ التیممُ لتحققِ القدرۃِ ولا یلزمہ تحملُ الغَبنِ الفاحشِ لان الضررَ مُسقِطٌ واللہ اعلم

ترجمہ

اور اگر ساتھی ثمن مثل کے بغیر پانی دینے سے انکار کردے اور اس کے پاس دام ہوں تو تیمم جائز نہیں تحقق قدرت کی وجہ سے اور زیادہ قیمت کا بوجھ اُٹھانا لازم نہیں کیونکہ نقصان مسقط (وضوء) ہے: تشریح:

قولہ ولو ابی الخ اگر ساتھی کے پاس پانی ہو اور وہ بلا قیمت دینے سے انکار کرے تو بقول صاحب عنایہ اس کی تین صورتیں ہیں اول یہ کہ جن جگہوں میں پانی کا وجود نہایت عزیز ہوتا ہے وہاں آس پاس اس کی جو قیمت ہو یا تو وہ اتنی ہی قیمت طلب کریگا یا (۲) اس سے کچھ زائد یا (۳) غبن فاحش (بے حد گراں) سو پہلی اور دوسری صورت میں یعنی اگر وہ پانی کی اتنی ہی قیمت طلب کرے جو اس کے آس پاس مناسب سمجھی جاتی ہے یا اس سے کچھ زائد طلب کرے اور اس کے پاس حوائج ضروریہ سے زائد دام بھی ہوں تو پانی خرید کر وضوء کرنا ضروری ہے تیمم جائز نہ ہوگا، شوافع میں سے امام بغوی وغیرہ نے بھی حنفیہ کی طرح خفیف غبن کی حد تک وضوء کیلئے پانی خریدنے کو لازم کہا ہے اس لئے کہ پانی کا استعمال جانی یا مالی نقصان کے بغیر اگر ہو سکے تو اس کا استعمال واجب ہوتا ہے، اور تیسری صورت میں یعنی غبن فاحش کی صورت میں تیمم جائز ہے کیونکہ زیادہ خسارہ کی صورت میں ضرر ہے اور مال مسلم کی حرمت ارشاد نبوی "حرمۃ مالہ کحرمۃ دمہ" کے پیش نظر اس کی جان کی حرمت کی مانند ہے اور ضرر فی النفس مسقط وضوء ہے تو ضرر فی المال بھی مسقط ہوگا، حضرت حسن بصری فرماتے ہیں کہ پانی خریدنا لازم ہے اگرچہ کل مال دینا پڑے، مگر یہ قول کسی کے نزدیک بھی معمول بہ نہیں ہے کیونکہ یہ مشتمل بر افراط ہے جیسے امام شافعی کا یہ قول کہ "ثمن مثل سے زائد کے عوض ملنا ترک شراء کا عذر ہے خواہ زائد مقدار کم ہو یا زائد، کما صرح بہ الشافعی فی الام" مشتمل بر تفریط ہے:۔

قولہ الغبن الفاحش الخ غبن فاحش کی حد کیا ہے؟ حسن بن زیاد نے امام صاحب سے روایت کیا ہے کہ ایک درہم قیمت کا پانی ڈیڑھ درہم کے عوض خریدنے پر قادر ہو تو تیمم نہ کرے، اور نوادر میں ہے کہ آس پاس کے لوگ اصلی قیمت کا جو اندازہ کریں اس سے دو گنی قیمت غبن فاحش ہے، اور بقول بعض جو قیمت لگا نیوالوں کے اندازہ میں داخل نہ ہو وہ غبن فاحش ہے (کذا فی المبسوط والمحیط):۔

(فائدہ) در مختار اور عین الہدایہ میں ہے کہ غبن فاحش کی مذکورہ حد صرف وضوء اور تیمم کے سلسلہ میں ہے لیکن اگر پانی پینے کی شدید ضرورت ہو کہ پیاس کی وجہ سے جان جانیکا اندیشہ ہو تو جان بچانے کیلئے دو گنی قیمت سے زائد دینا بھی واجب ہے پھر بقول صاحب در مختار ثمن مثل انہیں جگہوں میں معتبر ہے جو اشباہ میں مذکور ہیں:۔

محمد حنیف غفر لہ گنگوہی

بَابُ المسحِ عَلَی الخُفَّین
باب موزوں پر مسح کے بیان میں

قولہ باب الخ صاحب کتاب نے تیمم کے بعد متصلاً موزوں کے مسح کو ذکر کیا ہے جس کی متعدد وجوہات ہیں۔
(۱) تیمم اور مسح خفین میں سے ہر ایک بدل ہے، تیمم وضوء کا بدل ہے اور مسح غسل رجلین کا بدل ہے،
(۲) تیمم اور مسح دونوں بایں معنی متناسب ہیں کہ ان میں سے ہر ایک رخصت ہے (۳) ان میں سے ہر ایک عارض ہے کیونکہ اصل تو غسل ہی ہے (۴) ان میں سے ہر ایک میں بعض اعضاء وضوء پر اکتفاء ہوتی ہے (۵) ان میں سے ہر ایک مؤقت ومقید بقیود ہے (۶) ان میں سے ہر ایک طہارت مسح ہے، پس ان متعدد وجوہات سے یہ دونوں متناسب ہیں، اور مسح خفین پر تیمم کو مقدم کرنے کی بھی متعدد وجوہات ہیں،
(۱) تیمم کا ثبوت قرآن کریم سے ہے اور موزوں پر مسح کا ثبوت احادیث متواترہ واخبار مشہورہ سے ہے فکان التیمم اقوی واحری بالتقدیم۔ (۲) تیمم بدلیت میں کامل ہے کہ یہ جمیع افعال وضوء کا قائم مقام ہوتا ہے اور مسح خفین میں یہ بات نہیں ہے فکان التیمم احق بالتقدیم (۳) تیمم کی مشروعیت متفق علیہ ہے اور مسح خفین کی مشروعیت مختلف فیہ ہے اگرچہ اس کی بابت جو اختلاف ہے وہ مرجوح ہے (کما سیأتی) ومایکون اجماعیا احق بالتقدم ممالیس کذلک،
(۴) ان دونوں کا طہارت ہونا خارج عن القیاس ہے لیکن تیمم میں خروج عن القیاس اشد ہے اس واسطے کہ مٹی کی طہوریت میں رائے کا قطعاً دخل نہیں ہے بخلاف مسح خفین کے کہ اس کی طہوریت بایں حیثیت کہ وہ پانی سے ہوتی ہے موافق قیاس ہے اور بایں حیثیت کہ وہ ظاہر خف پر انگلیوں کے ذریعہ خطوط کی شکل میں ہوتی ہے خلاف قیاس ہے فصار التیمم احق بالتقدم لکونہ اکمل واشد فی بابہ،
(۵) محل تیمم وجہ اور یدین ہیں اور محل مسح رجلین اور رجلین غسل میں وجہ ویدین سے مؤخر ہیں فناسب تقدیم التیمم وتاخیر المسح (۶) ان میں سے ہر ایک غسل کا قائم مقام ہے لیکن تیمم خلف عن الکل ہے اور مسح خلف عن البعض (۷) یہ دونوں خلیفہ ہونے میں تو مشترک ہیں لیکن تیمم کی خلفیت کامل ہے کیونکہ یہ پانی پر قدرت نہ ہونے کے وقت مشروع ہے اور مسح کی خلفیت ایسی نہیں ہے،
(۸) محل وضوء پر تیمم کا ورود بلا حائل ہوتا ہے اور مسح کا ورود مع حائل ہوتا ہے (۹) تیمم طہور کامل اور مزیل حدث ہے بخلاف مسح کے کہ وہ مانع سرایت حدث ہے نہ کہ مزیل حدث (۱۰) پانی پر قدرت نہ ہونیکی صورت میں تیمم فرض ہے اور لبس خفین کے وقت مسح فرض نہیں ہے کما سیاتی، فتلک عشرۃ کاملۃ :-
محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

المسحُ علی الخفّین جائزٌ بالسّنة

ترجمہ: موزوں پر مسح کرنا جائز ہے سنت سے۔ تشریح:

قولہ المسح علی الخفین الخ خفین خف کا تثنیہ ہے جس کا ترجمہ اردو میں موزہ کہا جاتا ہے لیکن یہ ترجمہ اس لئے مناسب نہیں کہ اردو میں موزہ کا استعمال جراب کیلئے ہوتا ہے جس کو بغیر جوتے کے پہن کر نہیں چل سکتے، حالانکہ خف وہ ہے جس کو پہن کر چل سکیں یعنی مسافت طے کر سکیں اسی لئے اخفاف کا استعمال اونٹ کے پاؤں کی ٹاپ کیلئے ہوتا ہے کہ وہ ان سے چلتا ہے اس لئے خف کا ترجمہ چرمی موزہ کرنا چاہئے (الانوار)

مسح خفین کی مشروعیت پر احادیث قولیہ وفعلیہ وتقریریہ دال ہیں، آثار مرضیہ اس کے جواز کے شاہد ہیں، اکثر فقہاء امت محمدیہ کا اس پر اجماع ہے، مبسوط میں امام اعظم کا قول موجود ہے آپ فرماتے ہیں کہ جب تک میرے نزدیک روز روشن کی طرح موزوں پر مسح کے دلائل قائم نہیں ہو گئے اس وقت تک میں اس کا قائل نہیں ہوا، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ حدیث مسح کی شہرت کی وجہ سے نسخ کتاب جائز ہے (فتح القدیر) مفید میں نوادر سے امام کرخی کا قول منقول ہے کہ منکر مسح پر اندیشہ کفر ہے، درمختار میں ہے کہ امام ابو یوسف کے قول پر منکر مسح خفین کافر ہے، اس واسطے کہ ان کے نزدیک حدیث مشہور حدیث متواتر کے حکم میں ہے کذا فی الطحطاوی عن القہستانی، لیکن اظہر یہ ہے کہ اگر بلا تاویل منکر ہو تو ثبوت قطعی ہونیکی وجہ سے کافر ہے، مغنی میں ابن قدامہ نے امام احمد کا قول نقل کیا ہے "لیس فی قلبی من المسح شئی فیہ اربعون حدیثا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کہ مسح کی بابت میرے قلب میں کوئی تردد نہیں ہے کیونکہ اس کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوع وغیر مرفوع چالیس احادیث موجود ہیں، بدائع میں حضرت حسن بصری سے منقول ہے کہ انھوں نے ستر بدری صحابہ کرام کو مسح خفین کا قائل پایا ہے،

البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضرت مجاہد، سعید بن جبیر اور عکرمہ نے مسح کو مکروہ کہا ہے، ابوالحسن نسابہ نے محمد بن علی بن الحسین، ابواسحاق سبیعی، قیس بن الربیع سے اور قاضی ابوالطیب نے ابوبکر بن داؤد اور خوارج و روافض سے بھی یہی نقل کیا ہے، لیکن آنیوالے دلائل کی روشنی میں یہ قول لائق اعتناء نہیں رہتا، اسی لئے امام ابو حنیفہ سے مروی ہے آپ فرماتے ہیں کہ اگر یہ بات نہ ہوتی کہ مسح خفین میں کسی کا اختلاف نہیں ہے تو ہم مسح نہ کرتے، ابن عبد البر کی رائے بھی یہی ہے کہ صحابہ کرام اور فقہاء مسلمین میں سے کسی نے بھی مسح خفین کا انکار نہیں کیا اور نہ کسی سے روایت ہے (استذکار)

سوال مسح خفین کی بابت حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا تردد وانکار منقول ہے جس کی بابت امام ترمذی نے امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ ابوسلمہ کی روایت حضرت ابن عمرؓ کے متعلق در بارۂ مسح خفین صحیح ہے (یعنی ان کے تردد وسوال کا واقعہ درست ہے) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "واللہ ما مسح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد نزول المائدۃ"، حضرت علیؓ فرماتے ہیں "سبق الکتاب المسح علی الخفین"، محمد بن مہاجر بغدادی نے حضرت

عائشہ رضہ سے روایت کیا ہے "لان اقطع رجلی بالموسی احب الی من ان امسح علی الخفین" کہ مجھے اپنے پاؤں کا استرہ سے کاٹ ڈالنا زیادہ پسند ہے بہ نسبت اس کے کہ موزوں پر مسح کروں، اور یہ بھی روایت ہے "لان تقطع قدمای احب الی من ان امسح الخفین" کہ مجھے اپنے پاؤں کا پارہ پارہ ہوجانا زیادہ پسند ہے بہ نسبت اس کے کہ موزوں پر مسح کروں، حضرت ابوہریرہ رضہ سے بھی عدمِ جواز کی روایت آئی ہے اور حضرت ابوایوب رضہ سے بھی انکار مروی ہے،

جواب حضرت عبداللہ بن عمر رضہ کو موزوں پر مسح کرنیکا مسئلہ پہلے سے معلوم نہ تھا جب وہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضہ کے پاس کوفہ میں آئے اور انھیں موزوں پر مسح کرتے ہوئے دیکھا تو اس کی وجہ پوچھی، انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا حوالہ دیا کہ آپ بھی مسح فرمایا کرتے تھے اور کہا کہ تم اس کے متعلق اپنے والد حضرت عمر رضہ سے تصدیق کرلو، چنانچہ انھوں نے جب حضرت عمر رضہ سے تصدیق کی اور حضرت سعد رضہ کا حوالہ دیا تب انھوں نے فرمایا کہ سعد کی روایت قابلِ اعتماد ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ سے جو حدیث وہ نقل کرتے ہیں وہ صحیح ہوتی ہے کسی اور سے نقل کرنیکی ضرورت نہیں (بخاری)

محقق عینی فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمر رضہ کا انکارِ مسح حالتِ حضر واقامت سے متعلق تھا جیساکہ اس کی وضاحت بعض روایات سے ہوتی ہے باقی سفر کی حالت میں وہ بھی اس کو پہلے سے جانتے اور مانتے تھے اور ان کی روایات مسحِ خفین کو ابن ابی خیثمہ نے اپنی تاریخ کبیر میں اور ابن ابی شیبہ نے مصنف میں بھی روایت کیا ہے کہ میں نے رسول اکرم صلی صلی اللہ علیہ وسلم کو بحالتِ سفر مسح خفین فرماتے ہوئے دیکھا ہے (عمدۃ القاری)

حافظ بیہقی فرماتے ہیں کہ مسح خفین کی کراہت حضرت علی رضہ، ابن عباس رضہ، اور حضرت عائشہ رضہ کی طرف منسوب کی گئی ہے، لیکن حضرت علی رضہ کا قول "سبق الکتاب المسح علی الخفین" کسی سند موصول و متصل سے منقول نہیں ہے حضرت عائشہ رضہ کے متعلق یہ بات تحقیق ہوئی کہ انھوں نے اس مسئلہ کا علم حضرت علی رضہ پر ہی محول کیا تھا، اور حضرت ابن عباس رضہ نے اس کو صرف اسی وقت تک مکروہ سمجھا تھا جب تک کہ نزول مائدہ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح خفین ثابت نہیں ہوا تھا اور جب ثابت ہو گیا تو آپ نے پہلی رائے سے رجوع کر لیا،

جوزقانی نے کتاب الموضوعات میں لکھا ہے کہ حضرت عائشہ رضہ سے مسح خفین کا انکار درجۂ ثبوت کو نہیں پہنچا، کاشانی فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضہ سے انکار کی روایت درجۂ صحت کو نہیں پہنچی کیونکہ اس کا مدار عکرمہ پر ہے اور حضرت عطاء کو جب یہ بات پہنچی تو فرمایا کہ عکرمہ نے غلط کہا اور یہ بھی فرمایا کہ ابن عباس رضہ کی رائے مسحِ خفین کے مسئلہ میں لوگوں کے خلاف ضرور تھی مگر وفات سے قبل انھوں نے سب کی رائے سے اتفاق کر لیا تھا،

شیخ ابن الہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں کہ محمد بن مہاجر بغدادی نے حضرت عائشہ رضہ سے جو روایت کیا ہے وہ باطل ہے حفاظِ حدیث نے اس کی تصریح کی ہے، ابن حبان کہتے ہیں کہ یہ شخص حدیثیں گھڑا کرتا تھا، ابن الجوزی

علل متناهیہ میں کہتے ہیں کہ یہ روایت بھی اسی نے گھڑی ہے، نیز ابن الہمام فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضہ اور حضرت ابوہریرہ رضہ سے تو عمدہ اسناد کے ساتھ دوسرے صحابہ کی موافقت میں موزوں پر مسح کرنے کی روایات مروی ہیں،

علامہ ابن عبدالبر نے الاستذکار میں شیخ اثرم کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے سنا ہے جبکہ آپ سے یہ سوال ہوا تھا کہ حضرت ابوہریرہ رضہ، ابن عباس رضہ، ابو ایوب رضہ اور حضرت عائشہ رضہ سے جو انکارِ مسح خفین مروی ہے اس کی بابت آپ کی کیا رائے ہے؟ تو آپ نے فرمایا "انما روی عن ابی ایوب انہ قال: حبب الی الغسل، فان ذہب ذاہب الی قول ابی ایوب لم اعبہ"۔

قولہ جائز بالسنۃ الخ ان الفاظ سے چند امور کی طرف اشارہ ہے امر اول یہ کہ مسح خفین فی نفسہ واجب نہیں نہ حالت تخفف میں نہ حالتِ تجرد میں بلکہ صرف جائز ہے (اور امام صاحب نے جو کتاب الوصیۃ میں اس کو واجب کہا ہے اس سے مراد اعتقادی وجوب ہے جو عملاً جائز ہونیکے منافی نہیں ہے) مطلب یہ ہے کہ اگر متوضی موزے نہ پہنے ہوئے ہو اور نہ پہننے کا ارادہ ہو تو اس پر مسح کرنا ضروری نہیں اس لئے کہ اگر مسح کرنا ضروری ہو تو موزے پہننا ضروری ہوگا لان مالم یتم الواجب الا بہ فہو واجب حالانکہ سب جانتے ہیں کہ موزوں کا پہننا کسی حالت میں بھی ضروری نہیں نہ ابتداءً نہ بقاءً، اور اگر موزے پہنے ہوئے ہو تب بھی مسح واجب نہیں بلکہ جائز ہے کہ موزے نکال دے اور پاؤں دھولے، لیکن مسح کا جائز ہونا بلحاظ ذات ہے یعنی عوارض سے قطعِ نظر کرتے ہوئے ورنہ بعض عوارض خارجیہ کی صورت میں مسح واجب بھی ہوتا ہے مثلاً جس کے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ موزوں پر مسح کے ساتھ وضوء کرسکتا ہے یا وقت ختم ہو جانیکا اندیشہ ہو یا حج میں وقوف عرفہ چلے جانے کا خطرہ ہو تو مسح کرنا واجب ہوگا (بحر و نہر)۔

امر دوم یہ کہ مسح کی بہ نسبت دھونا افضل ہے اس لئے کہ اگر مسح افضل ہوتا تو ندب، استحب وغیرہ الفاظ استعمال کرتے، عمدۃ القاری وغیرہ میں ہے کہ مسح وغسل میں سے کونسا عمل افضل ہے؟ عام علماء افضلیتِ غسل کے قائل ہیں، شوافع حضرات کے یہاں بھی غسل ہی افضل ہے بشرطیکہ ترکِ مسح ازراہِ اعراض نہ ہو، صاحبِ ہدایہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ پاؤں دھونا افضل ہے، شیخ الاسلام خواہر زادہ نے شرح مبسوط میں اس کی تصریح کی ہے وبہ نص الناطفی فی اخبارہ۔

امام احمد سے مروی ہے کہ مسح افضل ہے (بالخصوص جبکہ ترکِ مسح سے اس کے خارجی یا رافضی ہونیکا شبہ ہوتا ہو کذا فی فتح الباری) امام شعبی، حکم، اسحاق اور حماد بن ابی سلیمان کا مذہب یہی ہے۔ ابن المنذر نے دونوں کو برابر کا درجہ دیا ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، امام نووی کہتے ہیں کہ شیخ محاملی نے امام مالک سے اسکی بابت چھ قول نقل کئے ہیں (۱) مسح جائز ہی نہیں (۲) جائز تو ہے مگر مکروہ ہے، مجاہد، عکرمہ، سعید بن جبیر، محمد بن علی بن الحسین، ابو اسحاق سبیعی، قیس بن ربیع اور ابوبکر بن داؤد بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۳) موزوں پر مسح کرنا بلا تحدید وقت جائز ہے، مالکی حضرات میں یہی قول مشہور ہے (۴) جائز ہے مگر تحدید وقت کے ساتھ (۵) مسافر کیلئے جائز ہے نہ کہ مقیم کیلئے (۶) مقیم کیلئے جائز ہے نہ کہ مسافر کے لئے،

جو لوگ افضلیت مسح کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب نے اس کو اختیار کیا ہے، اگر غسل افضل ہوتا تو اسی کو اختیار کرتے، نیز حدیث مغیرہ رض کے الفاظ ہیں بہذا امرنی ربی،، (ابوداؤد) وجہ استدلال یہ ہے کہ امر جب وجوب کیلئے نہ ہو جو اس کے حقیقی معنی ہیں تو لامحالہ ندب کیلئے ہوگا، اور جو لوگ غسل کو افضل کہتے ہیں ان کے دلائل یہ ہیں (۱) مسح رخصت ہے اور غسل عزیمت ہے اور ظاہر ہے کہ عزیمت رخصت سے افضل ہوتی ہے (۲) غسل اشق ہے بالخصوص موسم سرما میں اور اشق کو اختیار کرنا افضل ہوتا ہے (۳) ثبوت غسل بالکتاب ہے اور ثبوت مسح بالسنۃ اور ثابت بالکتاب کو اختیار کرنا اولیٰ وافضل ہوتا ہے (۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب سے اکثری طریق غسل مروی ہے اور ان سے مسح کا ثبوت غسل کی بہ نسبت قلیل ہے، غسل کے افضل ہونے کی حدیث علی رض ہے قال ،، رخص لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ،، (ابن خزیمہ)

سوال یہ حدیث حدیث مغیرہ رض ،، بہذا امرنی ربی،، سے معارض ہے، جواب معارض نہیں اس لئے کہ کتب اصول میں مصرح ہے کہ امر کے برائے وجوب یا ندب یا اباحت موضوع ہونے کی بابت جو اختلاف ہے وہ صیغ امر کی بابت ہے نہ کہ لفظ امر کی بابت (جو الف ہیم، راء سے مرکب ہے) فلیس الوجوب معنی حقیقیا للامر ولا للفظ امر نا وامرنی او کان یامرنا،

امر سوم یہ کہ مسح خفین کا ثبوت حدیث قولی کے ساتھ مختص نہیں بلکہ سنت کی ہر قسم قولی، فعلی، تقریری سے ثابت ہے اسی لئے صاحب کتاب نے لفظ ،، بالسنۃ،، کہا ہے بالحدیث نہیں کہا کیونکہ لفظ حدیث کا غالب استعمال اقوال نبی علیہ السلام اور اقوال صحابہ میں ہوتا ہے اور لفظ سنۃ عام ہے کما عرف فی کتب الاصول،

امر چہارم یہ کہ لفظ ،، جائز بالسنۃ،، سے ان لوگوں پر رد ہے جنہوں نے قول باری ،، وارجلکم الی الکعبین،، میں قرأت جر کو حالت تخفف پر محمول کرتے ہوئے مسح خفین کا جواز کتاب اللہ سے ثابت کیا ہے، چنانچہ حافظ ابوبکر بن العربی کہتے ہیں کہ یونس، علقمہ اور ابوجعفر نے لفظ ،، ارجلکم،، کو جر کے ساتھ پڑھا ہے اور مشہور قراءت نصب کی ہے اور ان دونوں میں تعارض ہے اور تعارض بین القرائتین کا حکم تعارض بین الآیتین کا سا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اگر ان دونوں پر علی الاطلاق عمل ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائیگا ورنہ بقدر امکان عمل کی کوشش کی جائے گی، اور یہاں عضو واحد میں بحالت واحدہ غسل و مسح پر عمل ممکن نہیں کیونکہ سلف میں سے اس کا کوئی بھی قائل نہیں، اس لئے دو حالتوں پر محمول کیا جائیگا یعنی قراءت نصب اس حالت پر محمول ہے جب پاؤں کھلے ہوئے ہوں یعنی موزوں میں مستور نہ ہوں اور قراءت جر اس حالت پر محمول ہے جب پاؤں موزوں میں مستور ہوں، توفیقا بین القرائتین وعملا بینہما بالقدر الممکن،

(باقی برص ۶۷)

والاخبار فیہ مستفیضۃ

ترجمہ

(احادیثِ مسحِ خفین کی تفصیل)

اور جوازِ مسحِ خفین کے بارے میں احادیث شائع ذائع اور مشہور ہیں :- تشریح :

قولہ والاخبار فیہ الخ یعنی جوازِ مسحِ خفین کے بارے میں فعلی و قولی اور تقریری ہر طرح کی احادیث نبویہ شائع ذائع اور مشہور ہیں جن میں کسی طرح بھی شک و شبہ کی گنجائش نہیں، ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ مسحِ خفین اکتالیس صحابہ سے مروی ہے، ابن قدامہ نے مغنی میں اور ابن عبدالبر نے الاستذکار میں امام احمد سے اسی طرح نقل کیا ہے، اشراق میں اور علامہ سیوطی کی الازہار المتناثرہ فی الاخبار المتواترہ میں حضرت حسن بصری سے منقول ہے وہ حدثنی سبعون من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یمسح علی الخفین،، بدائع میں حضرت حسن ہی سے منقول ہے کہ انھوں نے ستر بدری صحابہ کو مسحِ خفین کا قائل پایا ہے، سراجی، عینی اور فتح القدیر میں روایت کرنیوالے صحابہ کی ایک کثیر جماعت کے نام مذکور ہیں، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ میں نے ستر صحابہ کی روایت تخریج کرنیوالے محدثین سمیت بیان کی ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ بعض حضرات نے مسحِ خفین روایت کرنیوالے صحابہ کو جمع کیا تو اسی سے بھی متجاوز ہو گئے، چند صحابہ کے اسماء اور ان کی روایات درج ذیل ہیں،

(الف) ابی بن عمارہ رض۔ ان سے حدیث کی تخریج حاکم نے کی ہے اور اس کو صحیح کہا ہے (ذکرہ العینی فی البنایہ)

اسامہ بن شریک رض۔ قال: کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر لاننزع خفافنا ثلاثۃ ایام ولیالیہن ونکون معہ فی الحضر نمسح علی خفافنا یوما ولیلۃ (ابو یعلی الموصلی فی مسندہ والطبرانی فی الاوسط والکبیر، وفیہ ضعف)

(بقیہ ص ۶۶

بقول صاحب فتح القدیر و عینی وجہ ردیہ ہے کہ آیت میں ارجلکم کے ساتھ الی الکعبین بھی مذکور ہے حالانکہ موزوں کا مسح بالاتفاق کعبین تک نہیں ہوتا بلکہ صرف پشتِ قدم بجانب ساق ہوتا ہے معلوم ہوا کہ آیت میں پاؤں پر مسح کرنا مراد نہیں ہے کیونکہ دونوں ٹخنوں تک مسح کرنا بے معنی ہے اس لئے لامحالہ پیروں کا دھونا مراد لیا جائیگا، صاحب عین الہدایہ فرماتے ہیں کہ اس سے وہ شبہ بھی صاف ہو گیا جو جر جوار کی توجیہ پر کیا جاتا ہے کہ التباس کے موقع پر جر جوار جائز نہیں، جواب کا حاصل یہ ہو گا کہ یہاں لفظ کعبین کے ذکر کی وجہ سے التباس دور ہو گیا بلکہ یہ جر جوار کا قرینہ ہو گیا کیونکہ اگر پاؤں کا مسح مراد ہوتا تو الی الکعبین اس سے مانع ہے اور اس تعبیر میں نکتہ یہ ہے کہ اگر پاؤں کا دھونا منہ ہاتھ کے ساتھ مذکور ہوتا تو پھر سر کے مسح کے بعد یہ کہنا پڑتا تاکہ ترتیب میں پہلے سر کا مسح کرو پھر پیر دھوؤ، اور اگر پاؤں کے ساتھ لفظ غسل کی تصریح ہوتی تو کلام میں تطویل ہو جاتی، لیکن اب صرف کعبین بڑھانے سے ترتیب بھی باقی رہی اور مسح کا التباس بھی نہ رہا۔ اسی کو کلام بلیغ کہتے ہیں :-

اسامہ بن یزید رضؓ ۔ قال : دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبلالؓ الاسواف فذہب لحاجتہ ثم خرج ، قال اسامۃ : فسألتُ بلالاً ما صنع ؟ فقال بلالؓ : ذہب النبی صلی اللہ علیہ وسلم لحاجتہ ثم توضاء فغسل وجہہ ویدیہ فمسح برأسہ ومسح علی الخفین ثم صلی (النسائی والحاکم وابن خزیمۃ وابن قانع ، ومسلم فی کتاب التمییز)

ابو امامہ اسعد بن سہل رضؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین بعد ما بال (طبرانی فی معجمہ وابن ابی شیبہ وابن وہب ۔ لبسند ضعیف) ۔

ام سعد انصاریہ رضؓ ۔ قالت : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس علی من اسلف مالا زکاۃ ، قالت وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین (ابن عدی فی الکامل والحاکم وابو عبید فی معرفۃ الصحابۃ) ۔

انس بن مالک رضؓ ۔ قال : کنت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فقال ہل من ماء ؟ فتوضاء ومسح علی خفیہ ثم لحق بالجیش فاتہم (ابن ماجۃ وابن حبان والطبرانی فی الوسط)

اوس ثقفی رضؓ ۔ قال : مررنا علی ماء من میاہ الاعراب ، قال : فقام ابی اوس بن اوس الثقفی فبال وتوضاء ومسح علی خفیہ ، قال فقلت لہ : الا تخلعہا ؟ قال : لا ازیدک علی ما رائیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفعلہ (ابن ابی شیبۃ واخرجہ ابوداؤد واحمد والطیالسی والطحاوی وفی کلہا ”نعلیہ“)

(ب) بدیل بن ورقاء رضؓ ۔ حدیثہ عند العسکری فی کتاب الصحابۃ (ذکرہ العینی فی البنایۃ)

براء بن عازب رضؓ ۔ قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : للمسافر ثلاثۃ ایام ولیالیہا وللمقیم یوم ولیلۃ فی المسح علی الخفین (طبرانی فی الاوسط والکبیر وابن عدی فی الکامل ، وفیہ ضعف)

بریدہ رضؓ ۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الصلوات یوم الفتح بوضوء واحد ومسح علی خفیہ ، فقال لہ عمر بن الخطاب لقد صنعت الیوم شیئاً لم تکن تصنعہ فقال : عمداً صنعتہ یا عمر ! (الجماعۃ الا البخاری واخرجہ ابن مندۃ وابن ابی شیبۃ واحمد)

بلال رضؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضاء ومسح علی الخفین والخمار (مسلم وابن خزیمۃ ، ورواہ اصحاب السنن والحاکم وابن ابی شیبۃ بلفظ العمامۃ والموقین)

(ث) ثوبان رضؓ ۔ قال : بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سریۃً فاصابہم البرد فامرہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یمسحوا علی العصائب والتساخین (ابوداؤد واحمد ، حاکم)

(ج) جابر بن سمرہ رضؓ ۔ حدیثہ عند البیہقی وابن ابی شیبۃ (ذکرہ العینی فی البنایہ)

جابر بن عبداللہ رضؓ ۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین (بزار والطبرانی فی الاوسط)

جریر بن عبداللہ بجلی رضؓ ۔ انہ بال ثم توضاء ومسح علی خفیہ فقیل لہ : اتفعل ہذا ؟ فقال : نعم رائیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بال ثم توضاء ومسح علی خفیہ (ائمہ ستۃ)

(ح) حذیفہ رضؓ ۔ قال : کنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فانتہیٰ الی سباطۃ قوم فبال قائماً فتنحیت فقال : ادنہ فدنوت

حتی تمت عند عقبہ فتوضاء و مسح علی خفیہ (مسلم و ابن ماجہ و ابن ابی شیبہ و ابو بکر الاسماعیلی فی صحیحہ و ابو نعیم فی مستخرجہ)

(خ) ابو ایوب[17] خالد بن زید انصاری رض۔ انہ کان یأمر بالمسح علی الخفین و یغسل رجلیہ فقیل لہ فی ذلک فقال: بئس مالی ان کان مہناٰۃ لکم و ماثمۃ علیّ؟ رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین و یأمر بہ ولکن حبب الی الوضوء (اسحاق بن راہویہ و احمد بن حنبل فی مسندیہما و ابن ابی شیبۃ و الطبرانی)

خالد[18] بن سعید بن العاص رض۔ حدیثہ عند النیسابوری (ذکرہ العینی)

خالد بن عرفطہ بن ابرہہ عذری قضاعی رض۔ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال فی المسح علی الخفین: للمسافر ثلثۃ ایام ولیالیہن وللمقیم یوم ولیلۃ (اسلم بن سہل الواسطی فی تاریخ واسط)

خزیمہ[20] بن ثابت رض۔ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المسح علی الخفین للمسافر ثلاثۃ ایام وللمقیم یوم ولیلۃ (ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، ابن ابی شیبہ، طحاوی، ابن حبان)

(ر) ربیعہ[21] بن کعب اسلمی رض۔ قال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی خفیہ (طبرانی فی الکبیر باسناد حسن والعقیلی فی ضعفائہ)

(ز) زبیر[22] بن العوام رض۔ حدیثہ عند الطبرانی (ذکرہ العینی)

ابو طلحہ[23] زید بن سہل رض۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضاء فمسح علی الخفین والخمار (طبرانی فی الصغیر)

(س) ابو سعید[24] خدری سعد بن مالک رض۔ حدیثہ عند البیہقی (ذکرہ العینی)

سعد[25] بن ابی وقاص رض۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین وان عبد اللہ بن عمر سأل عمر عن ذلک، فقال: نعم، اذا حدثک سعد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شیئاً فلا تسأل غیرہ (بخاری، نسائی، ابن ماجہ)

سلمان[26] فارسی رض۔ انہ رأی رجلاً توضاء وہو یرید ان ینزع خفیہ، فامرہ ان یمسح علیہما وقال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی خفیہ وعلی خمارہ (ابن ماجہ، ابن ابی شیبہ، ابن حبان)

سہل[27] بن سعد الساعدی رض۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین وامرنا بالمسح علی الخفین (ابن ماجہ، ورواہ الحافظ ابو علی بن السکن باسناد صحیح)

(ش) شبیب[28] بن غالب کندی رض۔ حدیثہ عند ابی نعیم فی معرفۃ الصحابۃ (ذکرہ العینی)

(ص) صفوان[29] بن عسال رض۔ قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا اذا کنا سفراً ان لا ننزع خفافنا ثلاثۃ ایام ولیالیہن الا من جنابۃ ولکن من غائط وبول ونوم (ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، ابن خزیمہ، ابن حبان، احمد، طبرانی فی الصغیر، ابن ابی شیبہ)

(ع) عائشہ[30] رض۔ قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یامرنا ان یمسح المقیم یوماً ولیلۃ والمسافر ثلاثاً (نسائی فی سننہ الکبریٰ)۔

[۳۱] ابو عبیدہ عامر بن عبداللہ بن الجراح رضؓ۔ حدیثہ عند ابی عمر باسناد حسن (ذکرہ العینی)
[۳۲] عبادہ بن الصامت رضؓ۔ قال: رائیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم بال ثم توضأ ومسح علی خفیہ (طبرانی فی الکبیر)
[۳۳] عبدالرحمن بن بلال رضؓ۔ حدیثہ عند الطبرانی ایضاً۔
[۳۴] عبدالرحمن بن حسنہ رضؓ۔ قال: رائیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ومسح علی خفیہ (رواہ الطبرانی ایضاً)
[۳۵] ابوہریرہ عبدالرحمن بن صخر رضؓ۔ یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفیہ فاتیتہ بوضوء فاستنجی ثم ادخل یدہ فی التراب فمسحہا ثم غسلہا ثم توضأ ومسح علی خفیہ، فقلت یا رسول اللہ! رجلیک لم تغسلہما، قال: انی ادخلتہما وہما طاہرتان (احمد، بیہقی)
[۳۶] عبداللہ بن الحارث رضؓ۔ حدیثہ عند البیہقی (ذکرہ العینی)
[۳۷] عبداللہ بن رواحہ رضؓ۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ومسح علی الخفین (طبرانی)
[۳۸] عبداللہ بن عباس رضؓ۔ قال اشہد ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین (بزار فی مسندہ)
[۳۹] ابوبکر صدیق عبداللہ بن عثمان ابی قحافہ۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقت فی المسح علی الخفین ثلاثۃ ایام ولیالیہن للمسافر، وللمقیم یوم ولیلۃ (ابن حبان)
[۴۰] ابوموسیٰ اشعری عبداللہ بن قیس رضؓ۔ حدیثہ عند البیہقی (ذکرہ العینی)
[۴۱] عبداللہ بن عمر رضؓ۔ انہ کان یمسح علی الخفین ویقول: امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بذلک (طبرانی)
[۴۲] عبداللہ بن مسعود رضؓ۔ قال کنا نمسح علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الحضر یوماً ولیلۃً وفی السفر ثلاثۃ ایام۔ (ابن عدی فی الکامل والبزار فی مسندہ)
[۴۳] عثمان بن عفان رضؓ۔ حدیثہ عند ابی عمر (ذکرہ العینی)
[۴۴] عقبہ بن عامر رضؓ۔ حدیثہ عند النیسابوری فی الابواب (ذکرہ العینی ایضاً)
[۴۵] ابومسعود عقبہ بن عمرو انصاری رضؓ۔ حدیثہ عند ابی عمر بن عبدالبر (ذکرہ العینی ایضاً)
[۴۶] علی بن ابی طالب رضؓ۔ قال: جعل للمقیم یوماً ولیلۃً وللمسافر ثلاثۃ ایام ولیالیہا (مسلم، نسائی، ابن ماجہ)
[۴۷] عمر بن الخطاب رضؓ۔ قال: کنا ونحن مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نمسح علی خفافنا لا نری بذلک بأساً فقال ابن عمر: وان جاء من الغائط ؟ قال: نعم (ابن ماجہ)
[۴۸] عمرو بن امیہ ضمری رضؓ۔ انہ رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فمسح علی الخفین (بخاری، نسائی، ابن ماجہ، ابن ابی شیبہ)
[۴۹] عمرو بن حزم رضؓ۔ کان یمسح علی الخفین ویقول: رائیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی خفیہ (طبرانی)
[۵۰] عمرو بن العاص رضؓ۔ حدیثہ عند البیہقی (ذکرہ العینی)
[۵۱] عوف بن مالک اشجعی رضؓ۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بالمسح علی الخفین، فی غزوۃ تبوک، ثلاثۃ ایام ولیالیہن

للمسافر، ویوم ولیلة للمقیم (احمد، ابن راھویہ، بزار، طبرانی فی الوسط، ابن ابی شیبہ، طحاوی، دارقطنی، بیہقی)

(ف) فضالہ بن عبید رضؓ۔ حدیثہ عند ابی عمر بن عبد البر (ذکرہ العینی)

(ق) قیس بن سعد رضؓ۔ حدیثہ عند البیہقی (ذکرہ العینی ایضاً)

(ک) کعب بن عجرہ رضؓ۔ حدیثہ عند ابن حزم (ذکرہ العینی ایضاً)

(م) مالک بن ربیعہ رضؓ۔ قال: رأیتُ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ، ومسح علی خفیہ وقال للمسافر ثلاثة ایام وللمقیم یوم ولیلة (ابونعیم فی معرفة الصحابة)

مالک بن سعد رضؓ۔ انہ سمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول: وسئل عن المسح علی الخفین فقال: ثلاثة ایام للمسافر ویوم ولیلة للمقیم (ابونعیم فی معرفة الصحابة)

ابوعوسجہ مسلم رضؓ۔ قال: رائیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بال ثم توضأ، ومسح علی خفیہ (طبرانی فی الکبیر)

مغیرہ بن شعبہ رضؓ۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج لحاجة فاتبعہ المغیرہ باداوۃ فیہا ماء، فصب علیہ حین فرغ من حاجتہ فتوضأ، ومسح علی الخفین (ائمہ ستہ، ابن ابی شیبہ)

ام المومنین میمونہ رضؓ۔ اخرج حدیثہا احمد، وابویعلی والدارقطنی (ذکرہ العینی)

(ن) ابوبرزہ نضلہ بن عبید اسلمی رضؓ۔ حدیثہ عند البزار والنیسابوری فی الابواب (ذکرہ العینی)

ابوبکرہ نفیع بن الحارث رضؓ۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رخص للمسافر ثلاثة ایام ولیالیہن وللمقیم یوماً ولیلةً۔
(ابن ماجہ، ابن خزیمہ، طبرانی بیہقی، ابن ابی شیبہ، ابن جارود، دارقطنی)

(ی) یسار رضؓ۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فی المسح علی الخفین ثلاثة ایام ولیالیہن للمسافر وللمقیم یوم ولیلة (عقیلی، ابن ابی حاتم)

یعلی بن مرہ ثقفی رضؓ۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی المسح اھ (طبرانی):-

(تنبیہ) جوازِ مسح خفین کے بارے میں احادیث کی تفصیل تو آپ کے سامنے آگئی، اب یہاں چند اعتراضات ہوتے ہیں جن کا ازالہ ضروری ہے،

اعتراض اول۔ یہ کہ جوازِ مسح خفین کی بابت گو احادیثِ نبویہ موجود ہیں لیکن ممکن ہے یہ احادیث آیتِ وضوء "یاایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا اھ" کے نزول سے پہلے کی ہوں اور مسح خفین کا جواز آیتِ وضوء سے منسوخ ہو، جواب یہ ہے کہ ہم تیمم کی بحث میں عرض کر چکے ہیں کہ آیتِ وضوء کا نزول حضرت عائشہ رضؓ کا ہار گم ہونے کے قصہ میں ہوا ہے جو ۵ھ یا ۶ھ میں پیش آیا ہے علی حسب اختلاف الاقوال، اور صحیح مسلم وغیرہ میں حدیث بریدہ رضؓ سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ فتح میں خفین پر مسح فرمایا ہے اور یہ سب کو معلوم ہے کہ غزوۂ فتح ماہِ رمضان ۸ھ میں ہوا ہے، اور طبرانی واحمد اور بزار وغیرہ کی حدیثِ عوف رضؓ سے غزوۂ

تبوک میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مسح فرمانا ثابت ہے اور غزدۂ تبوک ۹ھ میں ہوا ہے، نیز طبرانی کی حدیث جریر رضؓ سے حجۃ الوداع میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مسح فرمانا ثابت ہے اور حجۃ الوداع ۱۰ھ میں ہوا ہے، فبطل بذلک کلہ احتمال تأخر نزول الآیۃ عن صنیع المسح، علاوہ ازیں اس سے زیادہ صریح دارقطنی کی حدیث عائشہ رضؓ ہے "مازال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح منذ انزلت علیہ سورۃ المائدۃ حتی لحق باللہ"۔

نیز ابو داؤد، ابن خزیمہ اور حاکم نے حضرت جریر رضؓ سے روایت کیا ہے قال "رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح، قالوا: انما کان ذلک قبل نزول المائدۃ، قال: ما اسلمتُ الا بعد نزول المائدۃ"، یعنی حضرت جریر رضؓ فرماتے ہیں کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خفین پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے، لوگوں نے کہا کہ یہ تو نزول مائدہ سے پہلے کا فعل ہے، حضرت جریر رضؓ نے جواب دیا کہ میں تو نزولِ مائدہ (یعنی آیتِ وضوء جو سورۂ مائدہ میں ہے اس کے نزول) کے بعد ہی اسلام لایا ہوں[ف]،

اعتراض دوم۔ یہ کہ سورۂ مائدہ جس میں آیتِ وضوء ہے یہ نزول کے لحاظ سے قرآنِ پاک کی سب سے آخری سورۃ ہے جیسا کہ امام ترمذی اور حاکم نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضؓ سے روایت کیا ہے اور حاکم نے حضرت عائشہ رضؓ سے روایت کیا ہے قالت: آخر سورۃ نزلت المائدۃ فما وجدتم فیہا من حلال فاستحلوہ وما وجدتم فیہا من حرام فحرموہ"، کہ سب سے آخر میں سورۂ مائدہ نازل ہوئی سو اس میں تم جس چیز کو حلال پاؤ اس کو حلال سمجھو اور جس چیز کو حرام پاؤ اس کو حرام سمجھو، اس سے معلوم ہوا کہ سورۂ مائدہ کے تمام احکام ثابت ہیں کوئی حکم منسوخ نہیں ہے، پس حکم غسل جو آیتِ مائدہ سے ثابت ہے اس کو اٹھا دینے والی احادیث سے حکم مسح کا ثبوت کیسے ہو سکتا ہے؟ جواب (۱) یہ ہے کہ سورۂ مائدہ کا نزولاً آخری سورۃ ہونا متفق علیہ نہیں ہے بلکہ اس کی بابت اختلاف ہے بعض نے سورۂ مائدہ کو، بعض نے سورۂ برائت کو اور بعض نے اذا جاء نصر اللہ والفتح کو آخری سورۃ مانا ہے، اسی طرح نزولاً آخری آیت کی بابت بھی اختلاف ہے بعض نے آیتِ ربوا کو، بعض نے آیتِ دَین کو، بعض نے آیتِ "واتقوا یوماً ترجعون فیہ الی اللہ" کو اور بعض نے "لقد جاءکم رسول من انفسکم" کو آخری آیت مانا ہے۔
(۲) یہ کہ نزولاً آخری سورۃ ہونے سے اس کا علی الاطلاق آخرِ قرآن ہونا لازم نہیں آتا بلکہ یہ ممکن ہے کہ اس کے بعد کسی دوسری سورۃ کی کوئی آیت نازل ہو جو اس کے بعض احکام کیلئے ناسخ ہو (۳) یہ کہ اس کے آخری سورۃ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ آیتِ وضوء بھی نزولاً مؤخر ہی ہو بل قد ثبت نزولہا قدیماً قبل سور وآیات کثیرۃ، والمقصود انما یحصل ان ثبت تأخرہا نزولاً۔
(۴) یہ کہ اس کے آخری سورۃ ہونے سے صرف یہی لازم آتا ہے کہ اس کے کلام قرآن کے کسی حصہ سے (باقی برص۷۳)

ف ومن لطائف ہذا الحدیث الاستدلال بالتاریخ عند الحاجۃ الیہ فان جریراً استدل بتأخر اسلامہ علی بقاء حکم مسح الخفین وانہ لم ینسخ کذا فی مرقاۃ الصعود شرح سنن ابی داؤد للسیوطی ۱۲

حتی قیل اِنّ مَن لم یَرہ کان مبتدعًا

ترجمہ

یہاں تک کہ کہا گیا ہے کہ جو شخص مسح خفین کے جواز کو رخصت نہ جانے وہ بدعتی ہے :- تشریح :

قولہ حتی قیل الخ چنانچہ شیخ الاسلام فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رح سے اہل سنت والجماعۃ کی علامت پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا: ان تفضل الشیخین وتحب الختنین وان تری المسح علی الخفین، یعنی جو شخص شیخین (حضرت ابوبکر صدیق وعمر فاروق رض) کی افضلیت کا معترف ہو، ختنین (حضرت عثمان غنی رض وعلی مرتضی رض) کا شیدائی ہو اور مسح خفین کا قائل ہو وہ اہل سنت میں سے ہے،

نیز امام صاحب سے یہ بھی مروی ہے "ماقلت بالمسح حتی جاءنی الآثار فیہ مثل ضوء النھار" کہ میں مسح خفین کا قائل اس وقت تک نہیں ہوا جب تک کہ میرے پاس اس کی بابت دلائل روز روشن کی طرح نہیں آگئے (مبسوط) پس اس سے انکار کرنا اکابر صحابہ کا خلاف ورد کرنا اور ان سب کو خطاء و غلطی پر سمجھنا ہے جو بدعت ہے، محدث بن ابی شیبہ نے بطریق ہشیم بواسطہ مغیرہ، حضرت ابراہیم نخعی کا قول روایت کیا ہے "مسح اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی الخفین فمن ترک ذلک رغبۃً عنھم فانما ھو من الشیاطین"، کہ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خفین پر مسح کیا ہے، سو جو شخص ان سے اعراض کرتا ہوا ترک مسح کرے وہ شیاطین میں سے ہے :-

---

(بقیہ ص۷۲)

منسوخ نہیں، یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا کوئی حکم بذریعہ حدیث بھی منسوخ نہیں ہے،

اعتراض سوم - یہ کہ آیت وضو میں لفظ "وارجلکم" بکسر لام یا فتح لام سے جو ثابت ہوتا ہے وہ مسح دائمی یا غسل دائمی ہے تو احادیث کے ذریعہ سے مسح خفین کو ثابت کرنا قرآن پاک کے اطلاق کو مقید کرنا ہے اور تقیید اطلاق بھی ایک طرح کا نسخ ہے اور حدیث کے ذریعہ سے کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں کما صرح بہ اہل الاصول،

جواب یہ ہے کہ اخبار احاد کے ذریعہ سے بے شک نسخ کتاب جائز نہیں، رہی احادیث متواترہ و احادیث مشہورہ سو ان سے نسخ کتاب جائز ہے اور مسح خفین کے باب میں جو احادیث وارد ہیں وہ اخبار احاد نہیں ہیں بلکہ سنن مشہورہ ہیں اور بتصریح بعض محدثین سنن متواترہ ہیں فتجوز بہا نسخ اطلاقہ (سعایہ) :-

---

ع‍ ومن الدلائل علی ان منکر المسح ضال مبتدع ماروی ان قتادۃ لما قدم الکوفۃ دخل علیہ ابوحنیفہ رح وھو فتی، فقال قتادۃ: من این انت؟ فقال: من الکوفۃ، فقال: انت من القوم الذین اتخذوا دینھم شیعًا، قال: لا، ولکنی افضل الشیخین واحب الختنین واری الصلاۃ خلف کل برّ وفاجر ولا اکفر احدًا بذنب ولا اخرج احدًا من الاسلام الا من الوجہ الذی دخل واری المسح علی الخفین، فقال لہ قتادۃ: اصبتَ،

وقولہ الا من الوجہ الذی دخل یعنی فی الاسلام بالشہادۃ فلا یحکم بخروجہ عن الاسلام الا بجحودھا (کفایہ) :-

لکن من لم یراہ ثم لم یمسح اخذاً بالعزیمۃ کان ماجوراً

ترجمہ

(مسحِ خفین رخصت ہے یا عزیمت) :-

لیکن جو شخص اس کو جائز سمجھے اور عزیمت پر عمل کرتے ہوئے مسح نہ کرے تو اس کو ثواب ملیگا :- تشریح :

قولہ لکن من راٰہ الخ یہ قول سابق "ان من لم یرہ کان مبتدعا" سے استدراک ہے اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص مسح خفین کو جائز سمجھے لیکن عزیمت پر عمل کرتے ہوئے مسح نہ کرے تو بلاشبہ اس کو ثواب ملیگا، صاحب کہتے ہیں کہ لفظ "کان ماجوراً" شیخ الاسلام خواہر زادہ نے اپنی مبسوط میں ذکر کیا ہے فتابعہ المصنف ونعم المتبوع، لیکن کافی میں اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ بندوں کے عذر سے جو رخصت ہوتی ہے اس کی چار قسمیں ہیں جن میں سے ایک رخصتِ اسقاط بھی ہے جس کے ساتھ عزیمت مشروع نہیں ہوتی بلکہ رخصت کی یہ قسم عزیمت کو ساقط کر دیتی ہے جیسے بحالتِ سفر چہار گانہ نماز کا دوگانہ بن جانا کہ اگر کوئی دوگانہ کی بجائے چہار گانہ پڑھے تو حنفیہ کے نزدیک اس کو ثواب نہیں ملیگا (بحر) اور موزوں پر مسح کرنا از قسم رخصتِ اسقاط ہے جیسا کہ اصول فقہ میں اور قہستانی وغیرہ میں اس کی تصریح موجود ہے، پس پاؤں دھونے کی صورت میں ثواب نہیں ملنا چاہیئے۔ جیسے رخصتِ سفر کی تقریر میں ہم نے ابھی بیان کیا ہے، اس اعتراض کا جواب دو طریق سے دیا گیا ہے،

پہلا طریقہ وہ ہے جو شارحین ہدایہ محقق ابن الہمام اور علامہ عینی وغیرہ نے شرح ہدایہ میں اور شیخ نسفی نے مستصفی میں اختیار کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ رخصت اسی وقت تک ہے جب تک موزہ پہنے ہوا در موزہ کا اتارنا ایسا ہی اختیاری ہے جیسے سفر کا کرنا اور نہ کرنا اختیاری امر ہوتا ہے پس مطلب یہ ہے کہ اگر موزہ اتار دے تو اس کو دھونے میں زیادہ ثواب ملیگا فکان ہذا نظیر من ترک السفر وسقط عنہ سبب الرخصۃ، صاحب درمختار و صاحب بحر وغیرہ نے یہ جزئیہ اسی پر متفرع کیا ہے کہ اگر کسی نے بہ نیت غسل اپنے موزوں میں پانی ڈالا تو وہ گنہگار ہوگا، جواب کا دوسرا طریقہ وہ ہے جو علامہ زیلعی نے تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق میں اختیار کیا ہے کہ مسح خفین رخصتِ اسقاط نہیں ہے اور اصولیین نے جو مسحِ خفین کو رخصتِ اسقاط کی مثال میں ذکر کیا ہے

ہ فان قلت ذکر فی الذخیرۃ ان ابا الحسن الرستغفنی سئل عن الرجل یری المسح علی الخفین الا انہ یحتاط وینزع خفیہ عند الوضوء ولا یمسح علیہما فقال احب الیّ ان یمسح علی خفیہ اما لنفی التہمۃ عن نفسہ ان یکون من الروافض واما لان قولہ تعالیٰ "وارجلکم" قرئ بالخفض والنصب فینبغی ان یغسل حال عدم اللبس ویمسح علی الخفین حال اللبس لیصیر عاملاً بالقرائتین فمن المحق منہما ؟ قلت ان خلت قول ابی الحسن علی ان یمسح احیاناً ولا یترکہ بالکلیۃ توافقا فانہ لیس فی المصلی یدل علی ان مرادہ ان لا یمسح اخذاً بالعزیمۃ علی الدوام ونفی التہمۃ یحصل بالمسح احیاناً فیحمل علی ذلک دفعاً للتدافع ۱۲ (عنایہ)

یہاں کی غلطی ہے اس لئے کہ کتب فقہ میں یہ بات منصوص ہے "انہ لوخاض فی ماءٍ بخف فانغسل اکثر قدمیہ بطل المسح وکذا لو تکلف غسلہما من غیر نزع اجزاہ عن الغسل"، کہ اگر کوئی شخص موزے پہنے ہوئے پانی میں گھس جائے اور اس کے قدمین کا اکثر حصہ دھل جائے تو مسح باطل ہو جائیگا، اسی طرح اگر موزہ اتارے بغیر بتکلف پاؤں دھوئے تو یہ غسل سے کافی ہو جائیگا، معلوم ہوا کہ عزیمت موزہ کے ساتھ بھی مشروع ہے ورنہ اس کے حق میں قدمین تک پانی کا پہنچنا معتبر نہ ہوتا وا ذا کان ہذا ہکذا فلم یکن رخصۃ اسقاط لان العزیمۃ فیہا لا تبقی مشروعۃ فی زمان الرخصۃ،

مگر اس جواب کو دو وجہ سے رد کر دیا گیا، وجہ اول وہ ہے جس کو ملا خسرو نے درر شرح غرر میں ذکر کیا ہے کہ عزیمت کے مشروع رہنے اور مشروع نہ رہنے سے مراد یہ نہیں ہے کہ اس پر احکام شرعیہ میں سے کوئی حکم مرتب ہو بلکہ اس سے مراد شارع کی نظر میں اس کا بایں حیثیت جائز رہنا ہے کہ اس پر ثواب مرتب ہو جائے، جس پر اس کی نظیر یعنی قصر صلوٰۃ دال ہے کہ اگر کوئی شخص عزیمت پر عمل کرتے ہوئے چار رکعات پڑھے (اور قعدۂ اولیٰ پر بیٹھ جائے) تو وہ گنہگار ہوگا مع ان فرضہ تم،

وجہ دوم وہ ہے جس کو محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں ذکر کیا ہے کہ علامہ زیلعی کا تخطیہ مذکورہ فرع مذکور یعنی "لوخاض فی ماء بخف اھ" کی صحت پر مبنی ہے جو فتاویٰ ظہیریہ میں منقول ہے، حالانکہ اس کی صحت محل نظر ہے اس واسطے کہ تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ موزہ شرعاً حدث کے سرایت کرنے سے مانع ہوتا ہے تو قدم اپنی طہارت پر باقی رہیگا اور حدث کا حلول موزہ میں ہوگا جس کو مسح کے ذریعہ سے زائل کیا جائیگا اور یہ بات اس کی مقتضی ہے کہ جب موزہ پہنے ہوئے پاؤں دھونے سے موزہ کا ظاہری حصہ تر نہ ہو تو پاؤں کا دھونا اور نہ دھونا اس سلسلہ میں برابر ہے کہ اس سے حدث زائل نہ ہوگا لانہ فی غیر محلہ فلا یجوز الصلوٰۃ بہ،

لیکن شیخ حلبی نے غنیۃ المستملی میں ان دونوں وجہوں کو مخدوش بلکہ مردود کہا ہے، صاحب درر کے رد کو تو بایں طور کہ صاحب درر کا قول "المراد ہو الجواز بحیث تترتب علیہ الثواب"، غیر مسلم ہے کیونکہ ہمارے ائمہ مشروعیت سے مراد جو جواز لیتے ہیں وہ بحیثیت ترتب احکام لیتے ہیں نہ کہ بحیثیت ترتب ثواب، پس بحالت تخفف پاؤں دھونا اگر مشروع نہ ہو تو اس پر اس کا حکم یعنی جواز صلوٰۃ وغیرہ مرتب نہیں ہونا چاہیئے، اور صاحب درر کا مسح کی نظیر یعنی قصر صلوٰۃ سے استدلال کرنا اس لئے صحیح نہیں کہ مسافر اگر چار رکعات پڑھتا ہے (اور قعدۂ اولیٰ کر لیتا ہے) تو وہ عامل بالعزیمۃ نہیں ہوتا یہ تو اس کے بس سے باہر کی بات ہے کیونکہ اس کی فرض نماز دو ہی رکعات ہیں اس سے زائد نہیں پڑھ سکتا جیسے مقیم آدمی چار رکعات سے زائد فرض نہیں پڑھ سکتا پس اس کی فرض نماز دو ہی رکعات پر پوری ہو جائیگی اور اس کا گنہگار ہونا اس لئے نہیں کہ وہ عامل بالعزیمۃ ہے بلکہ گنہگار اس لئے ہوگا کہ اس نے آخری دو رکعتوں کو فرض نماز کے تحریمہ پر بناء کیا ہے اور ابن ہمام کے رد کو یوں مخدوش کیا ہے کہ فرع مذکور کی صحت کا انکار کچھ بعیدی بات ہے کیونکہ یہ جزئیہ فتاویٰ ظہیریہ اور فتاویٰ قاضیخان میں مذکور ہے نیز ابن ہمام کا یہ قول لانہ فی غیر محلہ بھی غیر مسلم ہے اھ:۔

ويجوز من كل حدث موجب للوضوء اذا لبسهما على طهارة كاملة ثم احدث خصه بحدث موجب للوضوء لانه لا مسح من الجنابة على ما نبين ان شاء الله وبحدث متأخر لان الخف عهد مانعا ولو جوزناه بحدث سابق كالمستحاضة اذا لبست ثم خرج الوقت والمتيمم اذا لبس ثم رأى الماء كان رافعا

توضیح اللغۃ: حدث بے وضوء ہونا، لَبِسَ (س) لبسًا۔ پہننا، احدث احداثًا پاخانہ پیشاب کرنا، جنابۃ، ناپاک ہونا، خف موزہ، عہدًا۔ الامر پہچاننا، رافع اٹھانیوالا:۔

ترجمہ: اور مسح جائز ہے ہر ایسے حدث کے وقت جو باعثِ وضوء ہو جبکہ ان کو پہنا ہو کامل طہارت پر اور پھر بے وضو ہو گیا ہو، موجب وضوء حدث کے ساتھ اس لئے خاص کیا ہے کہ جنابت کے بعد مسح روا نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کرینگے اور حدث متأخر کے ساتھ اس لئے خاص کیا ہے کہ موزہ مانع حدث معلوم ہوا ہے اور اگر ہم اس کو حدث سابق کی وجہ سے جائز رکھیں مستحاضہ کی طرح جبکہ وہ موزے پہنے پھر وقت نکل جائے اور متیمم کی طرح جبکہ وہ موزے پہنے اور پھر پانی دیکھ لے تو مسح رافع حدث ہو جائے گا:۔ تشریح:

قولہ ویجوز الخ صاحب عنایہ وغیرہ نے لکھا ہے کہ فی الحقیقت موجب وضوء ارادۂ نماز ہے نہ کہ حدث کیونکہ حدث تو ناقض وضوء ہے پس یہ موجب وضوء نہیں ہو سکتا، البتہ وجوب وضوء کے لئے حدث شرط ہے اس لئے مجازًا اس کی طرف ایجاب کی نسبت کی جا سکتی ہے جیسے صدقۃ الفطر میں ہے، صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں کہ حدث کی طرف موجبیت کی اسناد یا تو مجازًا ہے یا اس لئے ہے کہ حدث بقول بعض سبب وضوء ہے، لیکن صاحب عین الہدایہ فرماتے ہیں کہ مبسوط اور غیر مطلوب میں جو حدث کو سبب کہا گیا ہے یہ صحیح نہیں،

قول کا مطلب یہ ہے کہ موزوں پر مسح کرنا ہر ایسے حدث کے وقت جائز ہے جو موجب وضوء ہو بشرطیکہ ان کو مکمل طہارت پر پہنا ہو اور پھر اس کا وضوء ٹوٹا ہو، صاحب کتاب نے یہاں دو قیدیں لگائی ہیں ایک حدث کا موجب وضوء ہونا اور ایک حدث کا متأخر عن الوضوء ہونا، پہلی قید کے ذریعہ جنابت سے احتراز ہے کہ جس شخص پر غسل واجب ہو اس کیلئے مسح جائز نہیں جیسا کہ صاحب کتاب کے قول "ولا یجوز المسح لمن وجب علیہ الغسل" میں آرہا ہے اور قید ثانی اس لئے ہے کہ موزہ کی اصل وضع سرایت حدث سے روکنا ہے نہ کہ رفع حدث کیونکہ رافع حدث پانی ہے نہ کہ موزہ، اور اگر مستحاضہ اور متیمم کی طرح یہاں بھی حدث سابق کی وجہ سے مسح جائز رکھا جائے تو موزہ مانع حدث نہ رہیگا بلکہ رافع حدث ہو جائیگا، اس کی توضیح یہ ہے کہ جس مستحاضہ کا خون وضوء کے وقت یا موزے پہننے کے وقت یا ان دونوں کے درمیان جاری ہو تو اس کیلئے وقت کے اندر طہارت کافی ہے تو وہ وقت کے اندر مسح کر سکتی ہے اور جب وقت نکل گیا تو طہارت بھی چلی گئی یعنی ہمارے نزدیک مستحاضہ دوسرے وقت کے وضوء پر مسح نہیں کر سکتی، ہاں امام زفر کے نزدیک کر سکتی ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ وقت نکلتے ہی سابق حدث عود کر آیا پس اگر اب بھی موزہ پر مسح کو جائز کہا جائے تو ماننا پڑیگا کہ موزہ رافع حدث ہو گیا حالانکہ یہ اسکی شرعی وضع کے بالکل برعکس

وقولہ اذ البسهما على طهارة كاملة لايفيد اشتراط الكمال وقت اللبس بل وقت الحدث وهو المذهب عندنا حتى لو غسل رجليه ولبس خفيه ثم اكمل الطهارة ثم احدث يجزيه المسح وهذا لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم فيراعى كمال الطهارة وقت المنع حتى لو كانت ناقصة عند ذلك كان الخف رافعا ـــــ

ترجمہ ـــــ

اور صاحب کتاب کا یہ کہنا کہ " کامل طہارت پر پہنا ہو " پہننے کے وقت کمالِ طہارت کے شرط ہونے کے افادہ کے لئے نہیں بلکہ بوقتِ حدث کامل طہارت ہونا ضروری ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے پاؤں دھو کر موزے پہن لئے پھر طہارت مکمل کی اس کے بعد حدث پیش آیا تو اس کے لئے مسح کرنا روا ہے، اور وجہ یہ ہے کہ موزہ پاؤں میں حدث کے سرایت کرنے سے مانع ہے تو منع کے وقت ہی کمالِ طہارت ملحوظ ہوگا یہاں تک کہ اگر اس وقت طہارت ناقص ہو تو موزہ رافعِ حدث ہو جائیگا :- تشریح :

قولہ وقولہ اذا البسهما الخ یعنی صاحب کتاب نے جو یہ کہا ہے " اذا البسهما علی طہارۃ کاملۃ " اکہ جب موزوں کو کامل طہارت پر پہنا ہو) یہ قول اس کا فائدہ نہیں دیتا کہ موزے پہننے کے وقت طہارت کا مکمل ہونا شرط ہے بلکہ حدث پیش آنیکے بعد کامل طہارت کا ہونا ضروری ہے اور یہی احناف کا مذہب ہے :-

قولہ لایفید الخ محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ " لایفید " سے صاحب ہدایہ کی مراد یہ نہیں ہے کہ الفاظ مذکورہ اس

(بقیہ ص۷۶)
خلاف ہے، اسی طرح اگر متیمم نے موزہ پہنا پھر پانی نظر پڑ گیا تو اس کا بھی سابق حدث عود کر آئیگا اب اگر اس کیلئے مسح جائز ہو تو موزہ رافعِ حدث ہو جائیگا :-

(فائدہ) اگر وضوء پر وضوء کرنا ہے تب بھی مسح کی اجازت ہے کیونکہ یہاں اگرچہ موجبِ وضوء نہیں پایا جاتا لیکن جب تازہ وضوء کرنیوالے کو ثواب حاصل ہو گیا تو گویا وہ محدث کے مانند ہو گیا (جامع الرموز، درمختار) صاحبِ سعایہ کہتے ہیں کہ مجدد وضوء کیلئے جوازِ مسح پر مسند امام احمد کی حدیث عبد خیر دال ہے قال: رأیت علیاً دعا بماء لیتوضأ فمسح به تمسحا ومسح علی ظہر قدمیہ ثم قال ہذا وضوء من لم یحدث :-

قولہ ثم رأی الماء الخ کافی میں مذکور ہے کہ اگر تیمم کر کے موزے پہنے پھر حدث ہو گیا اس کے بعد اتنا پانی پایا جو وضوء کے لئے کافی ہے تو وہ وضوء کریگا اور پاؤں دھوئے گا مسح جائز نہ ہوگا کیونکہ پانی دیکھنے کی وجہ سے تیمم باطل ہو گیا اور ظاہر ہو گیا کہ اس نے موزہ بلا طہارت کاملہ پہنا ہے، ملا ہداد کہتے ہیں کہ یہ اشکال سے خالی نہیں اس واسطے کہ متیمم نے جب حدث کے بعد پانی پایا ہے تو اس کا تیمم تو حدث کی وجہ سے باطل ہو گا نہ کہ رویتِ ماء کی وجہ سے اس لئے کہ رویتِ ماء کے وقت تو وہ متیمم ہی نہ تھا یہاں تک کہ اس کا تیمم رویتِ ماء کی وجہ سے باطل ہو، وانتقاض التیمم بالحدث لایستند الی اول الاستعمال صرح بہ القاضی الامام فخر الدین فی فصل المسح (حاشیہ) :-

بات کا فائدہ نہیں دیتے (لانہ مفید لہ) بلکہ مطلب یہ ہے کہ الفاظ مذکورہ سے امام قدوری کا مقصد اس بات کو بتانا ہے کہ بوقت حدث طہارت مکمل ہونی چاہیئے، اس صورت میں علی طہارۃ جار مجرور بحدث موجب للوضوء کے ساتھ متصل ہوگا اور تقدیر عبارت یوں ہوگی " جائز بالسنۃ من کل حدث موجب للوضوء علی طہارۃ کاملۃ اذ البسہا ثم احدث" صاحب کفایہ کہتے ہیں کہ ماتن نے لبس بول کر بقاءِ لبس مراد لیا ہے کیونکہ محتمل دوام امور ہیں دوام کیلئے بھی حکم ابتداء ہی ہوتا ہے چنانچہ آیت " فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین" میں دوامِ قعود کو قعود کہا ہے:۔

قولہ وہو المذہب عندنا الخ احناف کا مذہب یہ ہے کہ موزہ پہننے کے بعد جب حدث طاری ہو تو طہارت کامل ہونی چاہیئے خواہ موزے پہننے سے پہلے ہو یا پہننے کے بعد ہو (محیط) امام ابوبکر جصاص رازی حنفی نے لکھا ہے کہ اگر دونوں پاؤں دھو کر خفین پہن لے پھر حدث سے قبل ہی طہارت کو مکمل کرلے تو حدث کے بعد ان پر مسح کر سکتا ہے سفیان ثوری، ابوثور، امام مزنی شافعی، مطرف مالکی، ابن المنذر اور داؤد ظاہری وغیرہ اسی کے قائل ہیں اور امام مالک اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے،

امام طحاوی نے امام مالک اور امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ مسح درست نہیں بجز اس کے کہ خفین کو کمالِ طہارت پر پہنا ہو، پس ان کے نزدیک بوقت لبس طہارت کا کامل ہونا شرط ہے یعنی اگر کمال طہارت کے بعد موزے پہنے ہوں تو مسح جائز ہے ورنہ جائز نہیں، اور ہمارے نزدیک بوقت حدث طہارت کا کامل ہونا شرط ہے،

ان حضرات کے دلائل یہ ہیں (۱) حدیث مغیرہ بن شعبہ رض۔ قال: کنتُ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفرٍ فاھویتُ لانزع خفیہ فقال: دعھما فانی ادخلتھما طاہرتین فمسح علیھما (بخاری مختصراً ومسلم مطولاً) حضرت مغیرہ رض فرماتے ہیں کہ میں ایک سفر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا تو میرا ارادہ ہوا کہ (وضوء کرتے وقت) آپ کے موزے اتار ڈالوں، آپ نے فرمایا: انھیں رہنے دو کیونکہ جب میں نے انھیں پہنا تھا تو میرے پاؤں پاک تھے لہٰذا آپ نے ان پر مسح کر لیا، وجہ استدلال یہ ہے کہ "دعھما فانی ادخلتھما طا[illegible]ن" سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ موزے چونکہ طہارت کاملہ کے بعد پہنے تھے اس لئے ان پر مسح فرمایا،

(۲) حدیث ابوہریرہ رض۔ قال: یا رسول اللہ! ارجلیک تغسلہما، قال: انی ادخلتہما وہما طاہرتان (احمد)

(۳) حدیث صفوان بن عسال رض۔ امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نمسح علی الخفین اذا نحن ادخلنا ہما علیٰ طہرٍ اھ۔ (ابن خزیمہ) حافظ ابن خزیمہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام مزنی سے اس حدیث کا تذکرہ کیا تو انھوں نے کہا حدث بہ اصحابنا فانہ اقوی حجۃ للشافعی،

(۴) عقلی دلیل یہ ہے وقتِ لبس انعقادِ علت کی حالت ہے تو وقتِ لبس اور وقت حدث دونوں طرفوں میں طہارت کا ہونا شرط ہوگا جیسے باب زکوٰۃ میں سال کے اول و آخر دونوں میں کمالِ نصاب شرط ہے،

جواب یہ ہے کہ اول تو ان احادیث میں عدم جواز سے کوئی تعرض نہیں، دوسرے یہ کہ ان میں اکمل و احسن صورت کا بیان ہے جس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں، علامہ عثمانی نے فتح الملہم میں لکھا ہے کہ حدیث مغیرہ میں فانی ادخلتھما

طاہر تین بطور بیانِ علت ارشاد فرمانا اور ایسے ہی جوازِ مسح کو قدمین میں خفین کو بحالتِ طہارت داخل کرنے پر معلق کرنا جو حدیثِ صفوان وغیرہ میں ہے، یہ بظاہر اسی امر پر تنبیہ کیلئے ہے کہ جوازِ مسح کا مدار صرف قدمین کی طہارت پر لبسِ خفین کے وقت ہے اگرچہ اس کا حسن بہ کمال تحقق بوجود مرتب وکامل وضو ہی کی صورت میں ہوگا اور باقی اعضاء کی طہارت کو موزے پہننے کے وقت، کوئی دخل جوازِ مسح میں معلوم نہیں ہوتا ورنہ صرف قدمین کی طہارت کے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوگا اور وہ بھی خاص طور پر بیانِ علت کے موقع پر (انوار)

رہی امام شافعی کی عقلی دلیل سو اس کا جواب یہ ہے کہ موصوف کا یہ کہنا کہ "وقت لبسِ انعقادِ علت کی حالت ہے" صحیح نہیں اس واسطے کہ بلا محل علت کا انعقاد غیر متصور ہے اور محلِ علت حدث ہے لان محل العلۃ ہو محل حکمہا وحکمہا منع الحدث (حاشیہ):-

قولہ وہذا لان الخف الخ یہ احناف کی دلیل ہے جس کا صغری "الخف مانع حلول الحدث بالقدم" ہے اور کبری کل ما ہو مانع حلول الحدث بالقدم یراعی فیہ کمال الطہارۃ وقت المنع عن حلول الحدث" ہے اور نتیجہ "فیراعی کمال الطہارۃ وقت المنع"، ہے یعنی موزہ پاؤں میں سرایتِ حدث سے مانع ہے اور جو چیز سرایتِ حدث سے مانع ہو اس میں کمالِ طہارت کا لحاظ منع ہی کے وقت ہوتا ہے، تو یہاں بھی منع ہی کے وقت کمالِ طہارت ملحوظ ہوگا،

اس پر حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں یہ اعتراض کیا ہے کہ صاحبِ ہدایہ نے شرطِ جوازِ مسح۔ طہارتِ کاملہ پر لبسِ خفین کو تسلیم کر لینے کے باوجود بھی طہارتِ کاملہ کو وقتِ حدث کے ساتھ خاص کر دیا، اور حدیث الباب (یعنی حدیثِ مغیرہ رضہ) ان پر حجت ہے،

علامہ عینی اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ صاحبِ ہدایہ نے تو خود ہی وجہ بیان کر دی کہ خف قدم کی طرف حلولِ حدث سے مانع ہے لہذا کمالِ طہارت کی شرط بھی منع کے موقع پر ہی کارآمد ہوگی اور وہ وقتِ حدث ہے نہ کہ وقتِ لبسِ خفین، اس لئے صاحبِ ہدایہ کی بات نہایت معقول ہے، رہا حدیث کا صاحبِ ہدایہ کے خلاف حجت ہونا سو وہ اس لئے صحیح نہیں کہ حدیث سے تو صرف اتنا معلوم ہوا کہ خفین کو قدمین کی طہارت کے بعد پہنا ہو اور اس سے جوازِ مسح کیلئے طہارت کا شرط ہونا معلوم ہوا عام ازیں کہ طہارت کا حصول بوقتِ لبسِ خفین ہو یا بوقتِ حدث لہذا اس کو وقتِ لبس کے ساتھ مخصوص کر دینا امرِ زائد ہے جو عبارتِ حدیث سے مفہوم نہیں ہوتا بلکہ اس سے زائد بات اخذ کرنا خود دوسروں کے خلاف حجت ہوگا،

علاوہ ازیں جس صورت میں وضو کو پوری ترتیبِ صحیح کے ساتھ کیا اور آخر میں ایک پاؤں دھو کر ایک موزہ پہن لیا پھر دوسرا پاؤں دھو کر دوسرا موزہ پہن لیا تو اس صورت میں بھی طہارتِ کاملہ کے بغیر پہلے موزہ پہنا گیا اور شوافع کے قاعدہ اور حافظ کے دعوے کے لحاظ سے جوازِ مسح خلافِ حدیث ہے حالانکہ اس مسئلہ میں امام مزنی جیسے تلمیذِ کبیر وصاحبِ امام شافعی اور مطرف جیسے صاحبِ امام مالک اور ابن المنذر وغیرہ۔ صاحبِ ہدایہ اور حنفیہ کے ساتھ ہو گئے ہیں چنانچہ اس کا اعتراف خود حافظ نے بھی کیا ہے، ان کی عبارت ملاحظہ ہو (باقی بر صنہ ۸۰)

ويجوز للمقيم يومًا وليلةً وللمسافر ثلثة ايامٍ ولياليها لقوله عليه السلام يمسح المقيم يومًا وليلةً والمسافر ثلثة ايامٍ ولياليها

(موزوں پر مسح کی مدت کا بیان)

ترجمہ: اور مقیم کیلئے ایک دن رات تک اور مسافر کے لئے تین دن رات تک مسح جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مقیم ایک دن رات تک اور مسافر تین دن رات تک مسح کر سکتا ہے:۔

تشریح: قولہ ویجوز الخ مسح خفین کیلئے کچھ وقت کی تحدید ہے یا جب تک چاہے مسح کر سکتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، لیث بن سعد، امام مالک اور بقول علامہ نووی۔ امام شافعی کے یہاں ان کے قول قدیم (ضعیف) میں مسح خفین بلا توقیت جائز ہے اس میں کسی وقت کی تحدید و تعیین نہیں جب تک پہنے رہے مسح کر سکتا ہے اور اس میں مقیم و مسافر برابر ہیں، شیخ الاسلام خواہر زادہ نے مبسوط میں ذکر کیا ہے کہ امام مالک کے یہاں مسافر کے حق میں مسح کی مدت غیر موقت ہے امام سرخسی نے حضرت حسن بصری کا بھی یہی قول بتایا ہے، لیکن امام ابوحنیفہ، صاحبین، سفیان ثوری، اوزاعی، حسن بن صالح، شافعی، احمد، اسحاق، داؤد ظاہری، محمد بن جریر اور بقول علامہ خطابی و صاحب اسرار عام فقہاء کے یہاں وقت کی تحدید ہے اور وہ یہ کہ مقیم ایک دن ایک رات تک اور مسافر تین دن تین رات تک مسح کر سکتا ہے:۔

(بقیہ ص۷۹)

والحديث حجة عليه لانه جعل الطهارة قبل لبس الخف شرطا لجواز المسح والمعلق بشرط لا يصح الا بوجود ذلك الشرط وقد سلم ان المراد بالطهارة الكاملة، ولو توضأ مرتبا وبقى غسل احدى رجليه فلبس ثم غسل الثانية ولبس لم يجز له المسح عند الاكثر واجازه الثوري و الكوفيون والمزني صاحب الشافعي ومطرف صاحب مالك وابن المنذر وغيرهم لصدق انه ادخل كلا من رجليه الخفين وهي طاهرة وتعقب بان الحكم المرتب على التثنية غير الحكم المرتب على الوحدة واستضعفه ابن دقيق العيد لان الاحتمال باق قال لكن ان ضم اليه دليل يدل على ان الطهارة لا تتبعض اتجه (فتح الباري ص۲۶۸)

اور حدیث صاحب ہدایہ پر حجت ہے کیونکہ انھوں نے طہارت قبل از لبس خفین کو جواز مسح کے لئے شرط مان لیا ہے اور معلق بالشرط کا وجود بغیر اس شرط کے صحیح نہیں اور یہ بھی تسلیم کر لیا ہے کہ طہارت سے مراد طہارت کاملہ ہے اگر کوئی مرتب وضو کرے اور ایک پاؤں دھونا باقی ہو کہ موزہ پہن لے پھر دوسرا پاؤں دھو کر پہن لے تو اکثر کے نزدیک مسح جائز نہیں، البتہ ثوری، کوفیین مزنی صاحب شافعی مطرف، صاحب مالک اور ابن المنذر وغیرہ نے جائز کہا ہے کیونکہ یہ صادق ہے کہ اس نے ہر پاؤں میں موزہ کہ طہار کی حالت میں ڈالا ہے، اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ تثنیہ کا حکم الگ ہوتا ہے واحد سے، اور ابن دقیق العید نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ احتمال باقی ہے پھر یہ بھی کہا ہے کہ اگر کے ساتھ اس امر کی دلیل مل جائے کہ طہارت کے ٹکڑے نہیں ہوتے تو بات وزن دار بن سکتی ہے (انوار)

قولہ لقولہ علیہ السلام الخ احناف وغیرہ علماء نے جو مسح خفین کی مدت کی تحدید کی ہے کہ مقیم کے لئے ایک دن ایک رات ہے اور مسافر کیلئے تین دن تین رات۔ اس کی دلیل صحیح مسلم کی روایت شریح بن ہانی ہے،
قال: اتیتُ عائشۃ رض اسالہا من المسح علی الخفین، فقالت: علیک بابن ابی طالب فاسئلہ فانہ کان یسافر مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسالناہ فقال: جعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثۃ ایام ولیالیہن للمسافر ویوما ولیلۃ للمقیم، شریح بن ہانی کا بیان ہے کہ میں مسح خفین کی مدت دریافت کرنے کے لئے حضرت عائشہ رض کی خدمت میں حاضر ہوا تو حضرت عائشہ رض نے فرمایا: حضرت علی رض سے جاکر دریافت کرو کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تھے چنانچہ ہم نے حضرت علی رض سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مقرر فرمائی ہے،
شیخ تقی الدین "الامام"، میں کہتے ہیں کہ ابان بن تغلب نے عن صلۃ بن زفر عن شتیر بن شکل حضرت علی رض سے مرفوعاً روایت کیا ہے "المسافر یمسح ثلاثۃ ایام ولیالیہن والمقیم یوما ولیلۃ"، اس کے علاوہ اور بہت سی احادیث صحیحہ موجود ہیں جن سے یہی مدت مذکورہ ثابت ہوتی ہے، ص۱۶۸ سے ص۱۷۱ تک جو ہم نے احادیث مسح خفین کی تفصیل پیش کی ہے ان میں سے حضرت اسامہ بن شریک رض، براء بن عازب رض، خالد بن عرفطہ رض، خزیمہ بن ثابت رض، صفوان بن عسال رض، ابوبکر صدیق رض، عبداللہ بن مسعود رض، عوف بن مالک رض، مالک بن ربیعہ رض، مالک بن سعد رض، ابوبکرہ نفیع بن الحارث رض اور حضرت یسار رض کی احادیث میں اس مدت کی تصریح موجود ہے،
(فائدہ) جو لوگ عدمِ توقیت مسح کے قائل ہیں ان کا استدلال چند احادیث سے ہے
(۱) حدیث خزیمہ بن ثابت رض۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: المسح علی الخفین للمسافر ثلاثۃ ایام وللمقیم یوم ولیلۃ اس حدیث کی تخریج امام ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ وابن ابی شیبہ نے کی ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ امام ابوداؤد کی ایک روایت میں یہ اضافہ ہے "ولو استزدناہ لزادنا"، اور ابن ماجہ وابن ابی شیبہ کی روایت میں یہ ہے "ولو مضی السائل علی مسألتہ لجعلہا خمسًا"،
جواب شیخ تقی الدین "الامام" میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں تین علتیں ہیں، پہلی علت یہ ہے کہ اس کی اسناد میں اختلاف ہے اور اس کے تین مخارج ہیں۔ روایت ابراہیم نخعی، روایت ابراہیم تیمی، روایت شعبی، پھر ان میں سے بعض میں مذکورہ الفاظ کا اضافہ ہے اور بعض میں نہیں ہے (ابراہیم نخعی کی روایت میں اضافہ نہیں ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے اور حافظ بیہقی نے سنن کبیر میں کی ہے)۔
دوسری علت انقطاع، حافظ بیہقی نے امام ترمذی سے نقل کیا ہے "انہ قال: سألتُ محمدًا (یعنی البخاری) عن ہذا الحدیث فقال: لایصح عندی حدیث خزیمۃ بن ثابت فی المسح لانہ لایعرف لابی عبداللہ الجدلی سماع من خزیمۃ"، امام ترمذی کہتے ہیں کہ میں نے اس حدیث کی بابت امام بخاری سے دریافت کیا، آپ نے فرمایا کہ میرے نزدیک مسح کی بابت حدیث خزیمہ صحیح نہیں کیونکہ حضرت خزیمہ سے ابوعبداللہ جدلی کا سماع معروف نہیں،

تیسری علت یہ ہے کہ بقول شیخ ابن حزم - ابو عبداللہ جدلی کی روایت قابل اعتماد نہیں ہے، ولفظہ فی المحلی، "رواہ ابو عبداللہ الجدلی صاحب دابۃ الکافر، المختار لایعتمد علی روایتہ، ثم لو صح لماکان لھم فیہ حجۃ لانہ لیس فیہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اباح المسح اکثر من ثلاث، ولکن فی آخر الخبر من قول الراوی، لو تمادی السائل لزادنا وہذا ظن لایحل القطع بہ فی اخبار الناس فکیف فی الدین؟"

قاضی شوکانی نے شرح ترمذی سے نقل کیا ہے کہ اول تو زیادتی مذکورہ کے ثبوت ہی میں تردد ہے اور اگر ثابت بھی ہو تو یہ زیادتی مظنونہ وموہومہ ہے نہ انھوں نے اس کا سوال کیا اور نہ زیادتی ہوئی فکیف تثبت الزیادۃ بحدیث دل علی عدم وقوعھا بل ہو ظن من الراوی والظن لایغنی من الحق شیئاً،

(۲) حدیث ابی بن عمارہ رض - قال: یارسول اللہ! امسح علی الخفین؟ قال: نعم، قال: یوماً؟ قال: ویومین، قال: وثلاثۃ؟ قال: نعم، وماشئت، اس حدیث کی تخریج ابو داؤد، ابن ماجہ، ابن ابی شیبہ، حاکم، طحاوی اور دار قطنی نے کی ہے،

جواب - امام ابو داؤد اس کی بابت فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی اسناد میں اختلاف ہے اور یہ قوی نہیں ہے اختلاف یہ ہے کہ عمرو بن الربیع نے محمد بن یزید کا شیخ ایوب بن قطن ذکر کیا ہے اور ابن ابی مریم نے اس کے بجائے ابن عبادہ بن نسی کہا، نیز عمرو کی روایت میں صرف تین روز تک مسح کا سوال مذکور ہے اور ابن ابی مریم کی روایت میں ہے کہ سات روز تک مسح کرنے کا سوال ہوا، اس پر بھی آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نعم، ومابدالک،

حافظ دار قطنی تخریج کے بعد کہتے ہیں "ہذا الاسناد لایثبت" کہ اس کی اسناد ثابت نہیں ہے، اس کے رواۃ کی بابت شیخ ابن حزم نے محلی میں کہا ہے کہ یحیٰی بن ایوب مجہول ہے اور بقول ابن قطان. شیخ ابو حاتم نے بھی اس کو مجہول کہا ہے (وہو من عیب علی مسلم اخراج حدیثہ) نیز اس کے دیگر راوی عبدالرحمٰن، محمد بن یزید- ابن ابی زیاد اور ایوب بن قطن سب مجہول ہیں، شیخ تقی الدین نے "الامام" میں شیخ ابو زرعہ کا قول ذکر کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبل کو حدیث ابی بن عمارہ کی بابت کہتے ہوئے سنا کہ یہ معروف الاسناد نہیں ہے، میں نے ان سے کہا، پھر اہل مدینہ کے پاس ایک دن ایک رات، اور تین دن تین رات سے زائد مسح کے جواز کی کیا دلیل ہے؟ فرمایا: لھم فیہ اثر، کہ اس کی بابت ان کے پاس ایک اثر ہے، شیخ تقی الدین کہتے ہیں کہ وہ غالباً روایت ابن عمر ہے جس کو دار قطنی اور بیہقی نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابن عمر رض مسح خفین کے لئے کسی وقت کی تحدید نہیں کرتے تھے، اور ابن حزم نے محلی میں کہا ہے "لایصح خلاف التوقیت عن احد من الصحابۃ الاعن ابن عمر فقط"،

اور اگر حدیث ابی کو کسی درجہ میں صحیح بھی مان لیا جائے تو "نعم وماشئت" اور "مابدالک" کا مطلب یہ ہے کہ بحالت سفر تین تین دن کرکے اور بحالت اقامت ایک ایک دن کر کے جب تک چاہے مسح کر سکتا ہے، اگر یہ تاویل نہ کی جائے تو جماعت صحابہ سے روایت شدہ احادیث توقیت مہمل ہو جائیں گی،

(۳) حدیث انس رض - ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا توضأ احدکم ولبس خفیہ فلیصل فیہما ولیمسح علیہما ثم لا یخلعہما ان شاء الا من جنابۃ - اس حدیث کی تخریج حاکم نے مستدرک میں اور دار قطنی نے سنن میں کی ہے، حاکم کہتے ہیں کہ اس کی اسناد شرطِ مسلم پر صحیح ہے اور اس کے تمام رُواۃ ثقہ ہیں،

دار قطنی نے اس کو عن اسد بن موسیٰ ثنا حماد بن سلمہ عن عبد اللہ بن ابی بکر روایت کیا ہے،

صاحبِ تنقیح کہتے ہیں کہ یہ اسناد بھی قوی ہے اور اسد بن موسیٰ صدوق راوی ہے جس کی توثیق امام نسائی وغیرہ نے کی ہے، ابن الجوزی نے بھی التحقیق میں اس میں کوئی علت ذکر نہیں کی صرف یہ کہا ہے، "ہو محمول علی مدۃ الثلث"

اور ابن حزم نے جو محلی میں یہ کہا ہے کہ اس کی روایت میں اسد بن موسیٰ منفرد ہے اور اسد منکر الحدیث اور ناقابلِ احتجاج ہے سو شیخ تقی الدین "الامام" میں کہتے ہیں کہ یہ قول صحیح نہیں اس لئے کہ نہ تو اسد منفرد ہے کیونکہ حاکم نے اس کو عن عبد الغفار بن داؤد الحرانی ثنا حماد بن سلمہ روایت کیا ہے اور نہ وہ ضعیف ہے چنانچہ کتبِ ضعفاء میں کہیں بھی اس کا ذکر نہیں بلکہ ابن القطان نے بزہر اور ابو الحسن کوفی سے اس کی توثیق نقل کی ہے،

(۴) حدیثِ عقبہ بن عامر جہنی رض - انہ قدم علی عمر بفتح دمشق، قال: وعلی خفان، فقال لی عمر: کم لک یا عقبۃ منذ لم تنزع خفیک؟ فذکرت من الجمعۃ منذ ثمانیۃ ایام، فقال: احسنت واصبت السنۃ، اس کی تخریج حاکم نے مستدرک میں، طحاوی نے شرح آثار میں اور دار قطنی نے سنن میں کی ہے، حاکم کہتے ہیں کہ یہ حدیث شرطِ مسلم پر صحیح ہے دار قطنی سنن میں کہتے ہیں کہ یہ صحیح الاسناد ہے،

جواب یہ ہے کہ من الجمعۃ منذ ثمانیۃ ایام کا مطلب یہ نہیں کہ ایک ہفتہ تک بلا نزع خفین مسح کرتے رہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہر تین دن کے بعد موزہ اُتار کر ایک ہفتہ تک مسح کرتا رہا جیسے کوئی یہ کہے صلیتُ الجمعۃ شہرا فی مکۃ کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ ایک ماہ تک ہر روز جمعہ پڑھتا رہا بلکہ مطلب یہی ہوتا ہے کہ میں نے ایک ماہ تک جمعہ والے ایام میں ہر جمعہ مکہ میں ادا کیا، رہا لفظ "اصبت السنۃ" سے استدلال سو دار قطنی نے کتاب العلل میں کہا ہے کہ عمرو بن الحارث، یحییٰ بن ایوب اور لیث بن سعد نے اس حدیث کو یزید بن حبیب سے روایت کرتے ہوئے صرف اصبتَ کہا ہے "السنۃ" ذکر نہیں کیا اور یہی محفوظ ہے، اور اگر لفظ السنۃ کو بھی محفوظ مان لیں تو اس سے عدمِ توقیت کی بابت اصابتِ سنت مراد نہیں بلکہ مسح کے بارے میں اصابتِ سنت مراد ہے (نصب الرایہ او تعلیق وغیرہ)

(۵) قیاس بھی یہی چاہتا ہے کہ مسحِ خفین میں توقیت وتحدید نہ ہو جیسے مسحِ راس میں کوئی تحدید نہیں ہے، نیز مسحِ جبائر جو غسل کا بدل ہے وہ بھی بلا توقیت ہے تو مسحِ خفین جو غسل کا بدل ہے یہ بھی بلا توقیت ہونا چاہیئے،

جواب یہ ہے کہ اول تو احادیثِ صحیحہ کے مقابلہ میں قیاس باطل ہے دوسرے یہ کہ فی نفسہ یہ قیاس بھی تو (باقی بر ص ۸۹)

قال وابتداؤها عقيبَ الحدثِ لانّ الخفّ مانعُ سرايةِ الحدثِ فتُعتبرُ المدّةُ من وقتِ المنع

ترجمہ: اور مدت مسح کی ابتداء حدث کے بعد ہوتی ہے، کیونکہ موزہ سرایت حدث سے مانع ہے تو مدت کا اعتبار منع کے وقت سے ہوگا:۔ تشریح:

قولہ وابتداؤہا الخ مسح کی ابتداء، حدث کے بعد شروع ہوتی ہے کیونکہ موزہ حدث کے سرایت کرنے سے مانع ہوتا ہے تو مدت مسح کا اعتبار منع ہی کے وقت سے ہونا چاہیئے، امام شافعی، سفیان ثوری، امام احمد اور داؤد کے دو قولوں میں سے اصح قول بلکہ جمہور علماء کا قول یہی ہے، حضرت حسن بصری فرماتے ہیں کہ مسح کی ابتداء موزہ پہننے کے وقت سے شروع ہوگی (استدلالاً بان جوازہ بسببہ فتعتبر من وقتہ، ابو ثور کہتے ہیں کہ حدث کے بعد جب مسح کرنے لگے اس وقت سے مسح کی مدت شروع ہوگی۔ امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ (تمتعیین بان التقدیر لاجلہ فیعتبر من وقتہ) صاحب عنایہ نے اس اختلاف کی تصویر یوں ذکر کی ہے کہ ایک شخص نے طلوع فجر کے وقت وضوء کر کے موزے پہنے پھر طلوع شمس کے بعد اس کو حدث پیش آیا اور اس نے زوال شمس کے بعد وضوء کر کے مسح کیا تو عام علماء کے قول پر مقیم کیلئے مسح کی مدت دوسرے دن اسی ساعت تک رہے گی جس میں حدث پیش آیا تھا یعنی طلوع شمس کے بعد والی ساعت (اور اگر مسافر ہو تو چوتھے روز اسی ساعت تک رہے گی) اور حسن بصری کے قول پر مسح کی مدت دوسرے دن کے طلوع فجر تک رہے گی اور امام اوزاعی وغیرہ کے قول پر مسح کی مدت دوسرے دن کے مابعد الزوال تک رہے گی:۔

(بقیہ ص۸۳)

صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مسح رأس فی نفسہ مفروض ہے کسی کا بدل نہیں ہے اور مسح خفین غسل کا بدل ہے، نیز مسح جبیرہ عند الضرورہ ہوتا ہے اور مسح خفین بلا ضرورت بھی جائز ہے،

بہرکیف یہ روایات و آثار اول تو احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں لائق پذیرائی نہیں دوسرے انکی اسانید علت سے خالی نہیں، تیسرے انہی صحابہ سے تحدید بھی مروی ہے تو ممکن ہے کہ انھوں نے عدم تحدید کے قول سے رجوع کرلیا ہو:۔

ے وفی شرح الزاہدی للقدوری قلت والمقیم فی مدۃ مسحہ قد لا یتمکن المسح الا من اربع صلوات وتقیۃ بالمسح کمن توضأ ولبس خفیہ قبل الفجر فلما طلع صلی الفجر وقعد قدر التشہد فاحدث لا یمکنہ ان یصلی من الغد علی ہیئۃ الاولی لاعتراض ظہور الحدث۔ فی آخر صلوتہ ہکذا اوردہ مطلقا وقد یصلی خمسا وقد یصلی بالمسح ستا کمن اخر الظہر الی آخر الوقت ثم احدث وتوضأ ومسح وصلی الظہر فی آخر وقتہ ثم صلی الظہر من الغد فی اول وقد یصلی بہ علی ہذا الوجہ سبعاً علی الاختلاف ۱۲ کفایہ

والمسح علیٰ ظاهرهما خطوطًا بالاصابع یبدأ من قبل الاصابع الی الساق لحدیث مغیرة رضؓ ان النبی علیه السلام وضع یدیه علیٰ خفیه ومدهما من الاصابع الیٰ اعلاهما مسحة واحدة وکانی انظر الیٰ اثر المسح علیٰ خف رسول الله علیه السلام خطوطًا بالاصابع

توضیح اللغة: خطوط جمع خط، اصابع جمع اصبع - انگلی، قبل جانب، ساق پنڈلی، مد (ن) مدا کھینچنا، اثر، نشان خف موزہ :-

ترجمہ: اور مسح موزوں کے ظاہری حصہ پر ہوتا ہے انگلیوں سے خط کھینچکر پاؤں کی انگلیوں کی طرف سے شروع کر کے پنڈلی تک، کیونکہ حضرت مغیرہ رضؓ کی حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک اپنے موزوں پر رکھے اور انکو انگلیوں کی جانب سے اوپر کو ایک ہی دفعہ کھینچا، گویا میں مسح کا نشان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے موزے پر دیکھ رہا ہوں انگلیوں کے خطوط کھینچے ہوئے :- تشریح :

قولہ والمسح علیٰ ظاهرهما الخ لفظ خطوطًا بالضم خط کی جمع ہے اور بقول بعض مصدر ہے جیسے رکوع وسجود، اور یہ بنا برحالیت منصوب ہے ای مخططًا، یہاں سے مسح خفین کا طریقہ بیان کر رہے ہیں، فتاویٰ قاضیخاں میں ہے کہ مسح خفین کا طریقہ یہ ہے کہ داہنے ہاتھ کی انگلیاں داہنے موزے کے مقدم پر اور بائیں ہاتھ کی انگلیاں بائیں موزے کے مقدم پر رکھے اور (انگلیوں سے خطوط کھینچکر پاؤں کی انگلیوں سے شروع کر کے) پنڈلی کی جانب کعبین کے اوپر تک لیجائے مجتبیٰ منیہ اور شرح طحاوی میں ہے کہ ظاہر الروایہ کے لحاظ سے مسح میں اظہارِ خطوط شرط نہیں ہے (کاکی) :-

قولہ لحدیث مغیرة رضؓ الخ اس سلسلہ میں اصل حدیثِ مغیرہ ہے جس کو صاحبِ ہدایہ نے بطور خلاصہ نقل کیا ہے مصنف ابن ابی شیبہ میں پوری روایت یوں ہے " حدثنا الحنفی عن ابی عامر الخزاز ثنا الحسن (البصری) عن المغیرة بن شعبة قال: رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم بال ثم جاء حتی توضأ ومسح علی خفیه ووضع یده الیمنیٰ علی خفه الایمن ویده الیسریٰ علی خفه الایسر ثم مسح اعلاهما مسحة واحدة حتی انظر الی اصابع رسول الله صلی الله علیه وسلم علی الخفین"

حضرت مغیرہ رضؓ فرماتے ہیں کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے پیشاب سے فراغت کے بعد وضو کیا اور اپنے دونوں موزوں پر اس طرح مسح فرمایا کہ داہنا ہاتھ داہنے موزہ پر اور بایاں ہاتھ بائیں موزہ پر رکھ کر موزوں کے بالائی حصہ پر ایک دفعہ مسح کیا گویا اب بھی آپ کی انگلیوں کے نشانات موزہ پر دیکھ رہا ہوں، حافظ ابن حجر نے درایہ میں لکھا ہے کہ اس کی اسناد منقطع ہے اور تخریج احادیث رافعی میں حدیث " مسح رسول الله صلی الله علیه وسلم علی خفیه خطوطًا من الماء " کی بابت ابن الصلاح کا قول نقل کیا ہے کہ اس میں شیخ رافعی نے امام (الحرمین) کی اتباع کی ہے کیونکہ انھوں نے نہایہ میں اس حدیث کو صحیح کہا ہے فلذا جزم بہ الرافعی، حالانکہ

یہ حدیث صحیح نہیں اور نہ کتب حدیث میں اس کی کوئی اصل ہے،
مگر یہ قول محل نظر ہے اس لئے کہ حافظ طبرانی نے معجم اوسط میں بطریق جریر بن یزید (الحمیری) عن محمد بن المنکدر حضرت جابر (بن عبداللہ رضؓ) سے روایت کیا ہے قال: مرّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برجل یتوضا، وہو یغسل خفیہ فنخسہ بیدہ وقال: انما امرنا بالمسح ھٰکذا، واراہ بیدہ من مقدم الخفین الی اصل الساق مرّۃ وفرج بین اصابعہ، حضرت جابر رضؓ فرماتے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک شخص پر گذر ہوا جو وضو کرتا ہوا موزوں کو دھو رہا تھا، آپ نے دست مبارک سے چونکا لگا کر فرمایا کہ مسح کا حکم تو اس طرح ہے، پھر آپ نے خود اس طرح مسح کرکے دکھلایا کہ اپنے ہاتھوں کو موزوں کے سروں سے پنڈلی کی جڑ تک ایک بار کھینچا اور انگلیوں میں کشادگی رکھی، طبرانی کہتے ہیں کہ حضرت جابر رضؓ سے یہ حدیث اسی اسناد کے ساتھ روایت کیجاتی ہے، ابن الجوزی نے التحقیق میں اس حدیث کو روایت ابن ماجہ ،،عن محمد بن مصفی عن بقیہ عن جریر بن یزید عن منذر عن ابن المنکدر عن جابر،، کی طرف منسوب کیا ہے جو (بقول صاحب نصب الرایہ) بعض نسخوں میں ہے اور بعض میں نہیں ہے وقد استدرکہ ابو الحجاج المزی علی ابن عساکر فی الاطراف،
اور اس کی اسناد بہت ہی کمزور ہے، کیونکہ بقول صاحب تنقیح اس کا راوی جریر بن یزید غیر مشہور ہے جس سے بقیہ کے علاوہ اور کسی نے روایت نہیں کی، اور اس کا شیخ منذر بن زیاد طائی بقول شیخ فلاس۔ کذاب اور بقول دارقطنی متروک ہے،
بہرکیف اس باب میں حدیث مرفوع گو مختلف طرق سے مروی ہے، مگر قیل وقال سے خالی نہیں تاہم کثرت طرق سے کسی قدر قوت آہی جاتی ہے، پھر حسن بصری کے اثر ،،من السنۃ ان یمسح علی الخفین خطوطًا، اور حضرت عمر رضؓ کے اثر ،،انہ مسح علی خفیہ حتی رأی اثار اصابعہ علی خفیہ خطوطًا، (اخرجہ ابن المنذر) وغیرہ سے مزید استیناس ہو گیا، پس مسح خفین کے طریقہ مسنونہ ثابت ہونے کیلئے اس قدر ثبوت بھی کافی ہے:۔
(فائدہ) روایات مذکورہ سے چند امور مستفاد ہوتے ہیں،
(۱) یہ کہ موزوں کے مسح میں خفین کا استیعاب مسنون نہیں جیسے سر کے مسح میں استیعاب مسنون ہے۔
(۲) یہ کہ آلہ مسح ید ہے پس موزوں کا مسح ہاتھ سے ہوگا اور اگر کپڑے وغیرہ سے تین انگلیوں کے بقدر جگہ تر کرلی تو مسح تو ہو جائیگا لیکن خلاف سنت ہوگا (کذا فی مراقی الفلاح وحواشیہ) (۳) یہ کہ مسح انگلیوں کے ذریعہ سے خطوط کی شکل میں ہونا چاہئے (۴) یہ کہ مسح کی ابتداء پاؤں کی انگلیوں سے ہونی چاہئیے (۵) یہ کہ مد اصابع کی انتہاء پنڈلی تک ہونی چاہئے (۶) یہ کہ بوقت مسح انگلیوں میں کشادگی ہونی چاہئے (۷) یہ کہ مسح بلا تثلیث صرف ایک بار مسنون ہے، حضرت عطاء غسل کی طرح اس میں بھی تثلیث کے قائل ہیں، ہم یہ کہتے ہیں کہ بار بار مسح کرنے سے انگلیوں کے نشانات خطوط کی شکل میں باقی نہیں رہ سکتے حالانکہ روایات میں اس کی صراحت موجود ہے:۔ محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

ثم المسح على الظاهر حتم حتى لا يجوز على باطن الخف وعقبه وساقه لانه معدول به عن القياس فيراعى جميع ما ورد به الشرع والبداءة من الاصابع استحباب اعتبارا بالاصل وهو الغسل وفرض ذلك مقدار ثلث اصابع من اصابع اليد وقال الكرخی رح من اصابع الرجل والاول اصح اعتبارا لالة المسح

ترجمہ

پھر مسح موزوں کے بالائی حصہ پر ضروری ہے یہاں تک کہ نہ موزہ کے نچلے حصہ پر جائز ہے نہ ایڑی اور پنڈلی والے حصہ پر کیونکہ مسح خلاف قیاس ہے تو تمام ان امور کی رعایت ملحوظ رکھی جائے گی جن کے ساتھ نص وارد ہے اور انگلیوں سے شروع کرنا مستحب ہے اصل کا لحاظ کرتے ہوئے اور وہ غسل ہے اور مسح کی فرض مقدار ہاتھ کی تین انگلیوں کے بقدر ہے اور امام کرخیؒ کہتے ہیں کہ پاؤں کی تین انگلیوں کے بقدر ہے اور پہلا قول اصح ہے آلۂ مسح کا اعتبار کرتے ہوئے :- تشریح :

قولہ ثم المسح الخ موزہ کے نچلے اور بالائی دونوں حصوں پر مسح کیا جائے یا صرف بالائی حصہ پر؟ امام مالک، امام شافعی زہری اور ابن المبارک اس کے قائل ہیں کہ دونوں حصوں پر مسح کیا جائے کیونکہ ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ رضؓ سے روایت کیا ہے "قال: وضات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوۃ تبوک فمسح اعلی الخفین واسفلہما" حضرت مغیرہ رضؓ فرماتے ہیں کہ میں نے غزوۂ تبوک میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو کرایا تو آپ نے موزوں کے اوپر اور نیچے کے حصہ پر مسح کیا،

اس کی تائید حضرت ابن عمر رضؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے جس کو حافظ بیہقی نے سنن کبیر میں روایت کیا ہے "انہ کان یمسح علی ظہر الخف وباطنہ"

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ موزوں کے ظاہر اور بالائی حصہ پر مسح کرنا ضروری ہے اس سے ہٹ کر کسی دوسری جگہ نچلے حصہ یا ایڑی یا دائیں یا بائیں حصہ پر اتنا ہی مسح کرنے سے ادائیگی نہ ہوگی، صحابہ، تابعین، امام ابوحنیفہ، امام احمد، سفیان ثوری اور اوزاعی اسی کے قائل ہیں کہ مسح کا محل موزوں کا بالائی حصہ ہے، مبسوط سرخسی میں ہے کہ اگر صرف نچلے حصہ پر بدون بالائی حصہ کے مسح کر لیا تو جائز نہ ہوگا،

دلیل سنن ابو داؤد کی حدیث علی رضؓ ہے "لو کان الدین بالرای لکان اسفل الخف اولی بالمسح عن اعلاہ وقد رأیت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاہر خفیہ" کہ اگر دین کا مدار عقل ورائے پر ہوتا تو موزوں کے مسح میں بالائی حصے کے بجائے نچلے حصے کے مسح کا حکم ہوتا مگر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپ موزوں کے بجائے ظاہری حصہ پر مسح کرتے تھے، امام ترمذی نے اس کو حدیث حسن صحیح کہا ہے اور اس کی تخریج امام احمد نے بھی کی ہے، اس کے علاوہ حضرت جابر بن عبداللہ رضؓ کی حدیث سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مسح کا محل موزے کا بالائی حصہ ہے حضرت انس بن مالک رضؓ کا اثر بھی حافظ بیہقی نے سنن کبیر میں روایت کیا ہے "انہ مسح ظاہر

خفیہ بکفیہ مسحۃ واحدۃ،، بلکہ حضرت مغیرہ رضؓ سے بھی صحیح روایت جو حضرت حسن نے روایت کی ہے اور بیہقی کی سنن کبیر میں موجود ہے یہی ہے انہ قال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بال ثم توضأ ومسح علی خفیہ (وفیہ) ثم مسح اعلاہما مسحۃ واحدۃ،،

ان روایات سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں کے صرف ظاہری حصہ پر اکتفاء فرمایا ورنہ کلام منتظم نہیں رہیگا اور بالتصریح ایک فائدہ کا علم بھی ہوا کہ آپ کی اکثر ہی عادت یہ تھی کہ صرف ظاہری رخ پر اکتفاء فرماتے تھے، ممکن ہے کسی وقت نچلے حصے پر بھی آپ نے مسح فرمایا ہو (یہ بھی احتمال ہے کہ موزوں کے نیچے آپ کا ہاتھ پھیرنا گرد و غبار سے نظافت کے طریقہ پر ہو) لیکن یہ بات اس درجہ کی نہیں کہ جس کی بنیاد پر نیچے مسح کرنے کو سنت کہدیا جائے کیونکہ سنت کیلئے مواظبت ضروری ہے،

رہی حضرت مغیرہ رضؓ کی حدیث جو شوافع کا مستدل ہے سو اس کو امام ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے ثور بن یزید عن رجاء بن حیوۃ عن کاتب المغیرہ عن المغیرۃ بن شعبہ روایت کیا ہے اور اس کا حال خود ان ہی حضرات نے بیان کیا ہے، امام ابوداؤد فرماتے ہیں "بلغنی ان ثورا لم یسمعہ من رجاء،، کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ ثور نے اس حدیث کو رجاء بن حیوہ سے نہیں سنا، گویا روایت منقطع ہے،

امام ترمذی فرماتے ہیں "حدیث معلول لم یسندہ عن ثور غیر الولید وسألت محمدا وابازرعۃ عن ہذا الحدیث فقالا لیس بصحیح لان ابن المبارک رواہ عن ثور عن رجاء قال حدثت عن کاتب المغیرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یذکر فیہ المغیرۃ،، کہ یہ حدیث معلول ہے اس کو ثور بن یزید سے ولید کے علاوہ کسی نے مسند نہیں کیا، میں نے محمد بن اسمٰعیل بخاری اور حافظ ابوزرعہ سے اس حدیث کی بابت دریافت کیا تو دونوں نے جواب دیا کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ ابن المبارک نے اس کو عن ثور عن رجاء قال حدثت عن کاتب المغیرۃ عن النبی روایت کیا ہے اور مغیرہ کو ذکر نہیں کیا، پس روایت مرسل ہوئی، دارقطنی کتاب العلل میں لکھتے ہیں "ہذا حدیث لا یثبت لان ابن المبارک الخ،، کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے، شیخ تقی الدین الامام میں کہتے ہیں کہ اثرم نے امام احمد سے بھی یہی نقل کیا ہے کہ وہ اس کو ضعیف کہتے تھے،

بہرکیف محدثین نے اس حدیث میں کئی علتیں ذکر کی ہیں اول یہ کہ ثور بن یزید نے یہ حدیث رجاء بن حیوہ سے نہیں سنی دوم یہ کہ کاتب مغیرہ اس کو مرسل روایت کرتا ہے، سوم یہ کہ کاتب مغیرہ مجہول ہے۔ چہارم یہ کہ ولید مدلس ہے اور اس نے ثور سے معنعنہ روایت کیا ہے، پنجم یہ کہ رجاء بن حیوہ کو کاتب مغیرہ سے لقاء حاصل نہیں، والجواب عن ہذہ العلل مذکور فی البذل :-

(تنبیہ) امام مالک اور امام شافعی گو اس کے قائل ہیں کہ زیریں اور بالائی دونوں حصے محل مسح ہیں لیکن صرف نچلے حصہ پر اکتفاء کرنا انکے یہاں بھی جائز نہیں جیسا کہ کتاب الام کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے، ابن المنذر نے لکھا ہے کہ جو لوگ مسح خفین کے قائل ہیں میں نہیں جانتا کہ ان میں سے کسی نے یہ کہا ہو کہ موزوں کے

بالائی حصہ پر مسح کرنا کافی نہیں ہے، ابن بطال تو اس پر صحابہ کا اجماع نقل کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے صرف نچلے حصے کے مسح پر اکتفاء کر لیا اور بالائی حصہ پر مسح نہ کیا تو جائز نہیں ہے (عینی) :-

قولہ لانہ معدول بہ الخ یعنی مسح خفین کا مسئلہ چونکہ غیر قیاسی ہے اس لئے اس میں تمام شرعی قیود ملحوظ رکھی جائیں گی سوال مسح خفین غسل کا بدل ہے تو موزہ کے بالائی حصے کی شرط کے بغیر نچلے حصے پر یا ایڑی اور دائیں بائیں حصوں پر بھی مسح کر لینا جائز ہونا چاہیئے اس لئے کہ خلف کا جواز پورے محل غسل پر ہوتا ہے چنانچہ مسح رأس سر کی ہر جانب میں جائز ہے، جواب ہم اوپر بتا چکے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے موزوں کا مسح صرف ظاہر خف پر خطوط ثابت ہے لہذا اس کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ سوال مسح رأس میں بھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف مسح ناصیہ ہی ثابت ہے کسی اور جانب کا مسح ثابت نہیں پھر کیا وجہ کہ سر کا مسح تو جس جانب چاہے کر سکتا ہے اور یہاں یہ بات جائز نہیں ؟ جواب مسح رأس میں آپ سے استیعاب ثابت ہے جو اسی پر دال ہے کہ جمیع رأس محل مسح ہے ولا کذالک مسح الخف، سوال جب بقول شما مسح خفین کا مسئلہ غیر قیاسی ہے تو اس میں تمام وہ کیفیات ضروری ہونی چاہئیں جو نص میں وارد ہیں مثلاً مسح کا پنڈلی تک ہونا، انگلیوں کی کشادگی کے ساتھ ہونا وغیرہ، فتح القدیر وغیرہ میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ محل ابتداء و انتہاء میں وارد شدہ جمیع امور کی مراعات ضروری نہیں، للعلم بان المقصود ایقاع البلۃ علی ذالک المحل، لیکن شیخ حلبی نے غنیہ میں اس جواب کو یوں مخدوش کیا ہے کہ کمیت یعنی مقدار بھی مقصود ہے تو نص کے بغیر محض قیاس کے ذریعہ سے تین انگلیوں کی مقدار پر اقتصار جائز نہیں ہونا چاہیئے :-

قولہ والبداءۃ الخ جس طرح وضو میں دھونے کی ابتداء انگلیوں سے مستحب ہے اسی طرح مسح میں بھی انگلیوں سے شروع کرنا مستحب ہے ضروری نہیں یہاں تک کہ اگر پنڈلی کی جانب سے مسح شروع کر کے انگلیوں کی طرف لائے تو یہ بھی جائز ہے، وجہ استحباب قیاس بر غسل ہے یعنی تاکہ اصل (غسل) اور بدل (مسح) دونوں یکساں ہو جائیں لان اللہ تعالیٰ جعل الکعب غایۃ (عنایہ) :-

قولہ وفرض ذالک الخ مسح کی فرض مقدار تین انگلیوں کے بقدر ہے لیکن مقدار مسح میں آلۂ مسح یعنی ہاتھ کی انگلیوں کا اعتبار ہے یا ممسوح یعنی پاؤں کی انگلیوں کا؟ امام کرخی نے ثانی کا اعتبار کیا ہے کیونکہ مسح اسی پر واقع ہوتا ہے اور تین انگلیوں کے بقدر ممسوح کا اکثر حصہ ہے تو یہ کل کے قائم مقام ہوگا جیسے موزہ کی پھٹن کے سلسلہ میں پاؤں کی ہی انگلیوں کا اعتبار ہے لیکن بقول صاحب عنایہ ہمارے عام علماء کے نزدیک آلۂ مسح یعنی ہاتھ کی انگلیوں کا اعتبار ہے شمس الائمہ سرخسی اور صاحب ہدایہ نے اسی کو صحیح کہا ہے کیونکہ مسح ایک ایسا فعل ہے جو فاعل کی طرف مضاف ہوتا ہے نہ کہ محل کی طرف لہذا آلہ ہی کا اعتبار کیا جائیگا جیسے مسح رأس میں اسی کا اعتبار ہے، ابن رستم نے امام محمد سے روایت کیا ہے "انہ اذا وضع ثلاثۃ اصابع وضعاً اجزاہ" کہ اگر موزہ پر تین انگلیاں رکھدیں تو یہ بھی کافی ہے، امام قدوری فرماتے ہیں کہ یہ قول اسی پر دال ہے کہ مقدار مسح کا اندازہ ہاتھ کی انگلیوں سے ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

ولا يجوز المسح على خف فيه خرق كثير يتبين منه قدر ثلث اصابع من اصابع الرجل وان كان اقل من ذلك جاز وقال زفر رح والشافعي رح لا يجوز وان قل لانه لما وجب غسل البادی يجب غسل الباقی ولنا ان الخفاف لا تخلو عن قليل خرق عادة فيلحقهم الحرج في النزع وتخلو عن الكثير فلا حرج

توضیح اللغۃ

خرق پھٹن، قل (ض، قلۃ) کم ہونا، بادی ظاہر، خفاف جمع خف، چرمی موزہ، نزع نکالنا:-

ترجمہ: اور ایسے موزہ پر مسح جائز نہیں جس میں زیادہ پھٹن ہو کہ اس سے پاؤں کی تین انگلیوں کے بقدر نظر آتا ہو اور اگر اس سے کم ہو تو جائز ہے، امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ جائز نہیں اگرچہ کم ہو اس لئے کہ جب ظاہر ہونیوالے حصہ کا دھونا ضروری ہو گیا تو باقی کو بھی دھونا ہی پڑیگا، ہماری دلیل یہ ہے کہ موزے عادۃً تھوڑی پھٹن سے خالی نہیں ہوتے تو ان کے نکالنے میں حرج لاحق ہوگا اور زیادہ پھٹن سے خالی ہوتے ہیں تو کوئی حرج نہ ہوگا:- تشریح:

قولہ ولا یجوز المسح الخ اگر موزوں میں پھٹن ہو تو ان پر مسح کے جواز و عدم جواز کی بابت چار مذہب ہیں، اول مذہب احناف کہ خرق قلیل اور خرق کثیر میں فرق ہے اگر پھٹن کم ہو تو مسح جائز ہے اور زائد ہو تو

(بقیہ صـ۸۹)

یہیں سے صاحب تحفہ نے کہا ہے "سواء کان المسح طولاً او عرضاً" ای لان قول محمد "وضع ثلاثۃ اصابع وضعاً" لا یقید بشیء من الطول والعرض:-

قولہ ثلاث اصابع الخ مسح خفین میں آلہ مسح کا اعتبار ہے اور آلہ مسح ہاتھ ہے جس میں پانچ انگلیاں ہوتی ہیں جن میں سے تین انگلیاں اس کا اکثر حصہ ہے اور امام محمد نے تصریح کی ہے کہ آلہ مسح میں اکثر کا ہونا معتبر ہے چنانچہ بقدر تین انگل مسح کرنا کافی ہے یہاں تک کہ اگر ایک انگلی سے علیحدہ علیحدہ تین جگہ نئے پانی سے مسح کر لیا تب بھی جائز ہے (محیط، زیادات، کافی، تبیین) امام احمد کے نزدیک اکثر حصہ اور امام مالک کے نزدیک پورا حصہ بجز درمیانی حصہ کے اور امام شافعی کے نزدیک ظاہری حصہ کا ادنیٰ جزء کافی ہے، البتہ اگر باطن سے کچھ چھوٹا ہو تو کافی نہیں ہے، فی الایضاح بمقدار مسح الخف عند الشافعی ادنیٰ ما یطلق علیہ اسم المسح والکلام فیہ کالکلام فی مسح الراس (کفایہ):-

(تنبیہ) فتح و جوامع میں ہے کہ ہر ایک موزہ پر تین انگلیوں کے بقدر مسح کرنا ضروری ہے اگر ایک پر دو انگل اور دوسرے پر ایک یا پانچ انگل کے بقدر مسح کر لیا تو جائز نہ ہوگا، پھر "دفرض ذلک ثلث اصابع" کے اطلاق سے معلوم ہوا کہ مسح خفین میں نیت شرط نہیں یہی صحیح ہے لانہ طہارۃ بالماء چنانچہ فتح القدیر میں خلاصہ سے منقول ہے، "لو توضأ ومسح الخف ونوی بہ التعلیم دون الطہارۃ یصح" کہ اگر دوسرے کو تعلیم کی نیت سے بدون قصد طہارت کے مسح کیا تب بھی جائز ہے، اسکے برخلاف عتابی کی جوامع الفقہ میں نیت کو شرط کہا اسی طرح ترتیب موالاۃ وغیرہ بھی شرط نہیں ہے:-

جائز نہیں، یہ قول مبنی بر استحسان ہے، دوم مذہب زفر وامام شافعی۔ کہ پھٹن کم ہو یا زیادہ، بہر دو صورت مسح جائز نہیں، یہ قول مبنی بر قیاس ہے، سوم مذہب سفیان ثوری۔ کہ پھٹن کم ہو یا زائد بہر حال مسح جائز ہے جبکہ اس پر خف کا اطلاق ہوتا ہو، امام مالک سے بھی ایک روایت یہی ہے، چہارم مذہب اوزاعی۔ کہ قدم کا جتنا حصہ پھٹن سے کھلتا ہو اس کو دھویا جائے اور جو حصہ نہ کھلتا ہو اس پر مسح کیا جائے کذا فی مبسوط شیخ الاسلام (کفایہ)
امام زفر اور امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ جب پھٹن کی کثیر مقدار مانع مسح ہے تو قلیل مقدار بھی مانع ہوگی، نیز جب اس حالت میں ظاہر ہونیوالے حصہ کو دھونا ضروری ہو گیا تو باقی حصہ کو بھی دھونا ہی پڑے گا اور یہ حدث کی طرح ہو گیا کہ اس میں قلیل وکثیر کا کوئی فرق نہیں ہے، سفیان ثوری فرماتے ہیں کہ موزہ قدم تک سرایت حدث سے مانع ہے تو جب تک اس پر خف کا اطلاق ہو اس وقت تک مسح جائز ہوگا، ہم یہ کہتے ہیں کہ موزے عموماً معمولی پھٹن سے خالی نہیں ہوتے اگرچہ وہ نئے ہی ہوں، یہی وجہ ہے کہ ان میں مٹی جمع ہو جاتی ہے تو بار بار موزے نکالنے میں حرج لازم آئیگا اور حرج شرعاً مرفوع ہے (عنایہ) :۔
قولہ خرق کثیر الخ یہ لفظ ثاء مثلثہ اور باء موحدہ یعنی کثیر اور کبیر دونوں طرح مروی ہے لیکن مابعد میں "وان کان اقل من ذلک" اسی پر دال ہے کہ یہاں پہلی روایت ہے ورنہ "وان کان اصغر من ذلک" کہتے کیونکہ کثیر کا مقابل قلیل ہے اور کبیر کا مقابل صغیر اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ کثیر کا استعمال کمیات منفصلہ میں ہوتا ہے اور کبیر کا استعمال کمیات متصلہ میں ہوتا ہے :۔
قولہ تبیین منہ الخ محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ پھٹن اگر محل فرض میں کشادہ ہو یا بوقت رفتار کشادہ ہو جاتی ہو تو مسح جائز نہ ہوگا اور اگر پھٹن شگاف ہو یعنی لمبی پھٹن ہو اور اس کا نچلا حصہ ظاہر نہ ہوتا ہو تو مسح جائز ہوگا ولو کان فی الکعب لم یمنع وان کثر کذا فی الاختیار (فتح) ۔
شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ پھٹن ظاہر خف میں ہو یا باطن خف میں یا پیچھے کی جانب ہو بہر حال جب وہ تین انگلیوں کی مقدار ہو تو مانع جوازِ مسح ہے خواہ کسی جانب میں ہو، لیکن شمس الائمہ حلوانی اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے ذکر کیا ہے کہ جب پچھلی جانب سے کھلا ہوا حصہ مستور حصہ سے زائد ہو تو اس پر مسح جائز نہیں اور امام صاحب سے اس صورت کی بابت روایت یہ ہے انہ یمسح حتی یبدو اکثر نصف العقب کذا فی المحیط شرح الکنز للشیخ مسکین (شلبی) :۔
قولہ من اصابع الرجل الخ صاحب نہایہ نے شیخ الاسلام کی مبسوط سے نقل کیا ہے کہ موزہ کی پھٹن کے حق میں پاؤں کی تین انگلیوں کا اعتبار کیا گیا ہے اور موزہ پر مسح کے حق میں ہاتھ کی انگلیوں کا اعتبار کیا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ پھٹن جب تین انگلیوں کے بقدر ہو تو اس کا مانع جوازِ مسح ہونا اس لئے ہے کہ اس کی وجہ سے مسافت طے کرنا مشکل ہوتا ہے اور رفتار کا تحقق پاؤں ہی سے ہوتا ہے اس لئے پاؤں ہی کی انگلیوں کا اعتبار ہوگا بخلاف فعلِ مسح کے کہ وہ ہاتھ سے ہوتا ہے لہذا اس میں ہاتھ کی انگلیوں کا اعتبار ہوگا :۔

والكثيرُ ان يَكشفَ قدرُثلثِ اصابعِ الرِجلِ اصغرُها هو الصحيحُ لانّ الاصلَ في القدمِ هو الاصابعُ والثلاثُ اكثرُها فتقامُ مقامَ الكلِ واعتبارُ الاصغرِ للاحتياطِ ولامعتبرَ بدخولِ الاناملِ اذاكان لاينفرجُ عند المشي ويعتبرُ هذا المقدارُ في كلّ خفٍّ علىحدةٍ فيجمعُ الخرقَ في خفٍّ واحدٍ ولايجمعُ في خفين لانّ الخرقَ في احدِهما لايمنعُ قطعَ السفرِ بالاخرِ بخلافِ النجاسةِ المتفرقةِ لانه حاملٌ للكلِ وانكشافُ العورةِ نظيرُ النجاسةِ

توضیح اللغة

ینکشف انکشافاً- کھلنا، رجل پاؤں، انامل جمع انملة (تسع لغات بتثلیث الہمزة والمیم) انگلی کا اوپر کا پورا، ینفرج انفراجاً- کھلنا، مشی رفتار، خرق پھٹن، عورۃ چھپائے جانیوالے اعضاء:-

ترجمہ: اور زائد مقدار یہ ہے کہ پاؤں کی چھوٹی تین انگلیاں کھل جائیں، یہی صحیح ہے کیونکہ قدم میں اصل انگلیاں ہیں اور تین ان میں اکثر ہیں تو یہ پوری انگلیوں کے قائم مقام کی جائیں گی اور چھوٹی انگلیوں کا اعتبار احتیاط کی وجہ سے ہے اور پوروں کے داخل ہو جانیکا کوئی اعتبار نہیں جبکہ بوقت رفتار کھل نہ جاتا ہو اور یہ مقدار ہر موزہ میں الگ الگ معتبر ہوگی پس پھٹن کو ایک موزہ میں جمع کیا جائیگا اور دونوں موزوں میں یکجا نہیں کی جائیگی کیونکہ ایک موزہ کی پھٹن دوسرے موزہ سے سفر طے کرنے میں رکاوٹ نہیں بنتی بخلاف متفرق نجاست کے کیونکہ وہ شخص پوری نجاست کا حامل ہے اور ستر کا کھلنا نجاست کی نظیر ہے:-

تشریح: قولہ والکثیر الخ موزہ کی پھٹن کے سلسلہ میں مقدار کثیر کا تخمینہ روایت زیادات میں پاؤں کی چھوٹی تین انگلیوں کے بقدر ہے دفی اعتبار ما مضمومۃ اور منفرجۃ اختلاف المشائخ قال بعضہم قدر ثلاث اصابع الرجل مضمومۃ لامنفرجۃ کذافی الاجناس (کافی) اور امام اعظم سے حسن بن زیاد کی روایت میں ہاتھ کی تین چھوٹی انگلیوں کا اعتبار کیا گیا ہے، علامہ زیلعی فرماتے ہیں کہ امام ابوبکر رازی اسی کے قائل ہیں اور امام ظہیر الدین نے اپنے فتاوی میں شمس الائمہ حلوانی کا قول ذکر کیا ہے کہ موزہ میں پھٹن اگر بڑی انگلیوں کی جانب ہو تو ہاتھ کی تین بڑی انگلیوں کا اعتبار ہوگا اور اگر پھٹن چھوٹی انگلیوں کی جانب ہو تو ہاتھ کی چھوٹی انگلیوں کا اعتبار ہوگا، صاحب ہدایہ نے "ہو الصحیح" کہہ کر روایت حسن اور قول حلوانی دونوں سے احتراز کیا ہے (عنایہ، کفایہ) وجہ احتراز یہ ہے کہ پاؤں میں اصل انگلیاں ہوتی ہیں چنانچہ بتصریح فقہاء پاؤں کی انگلیاں کاٹ ڈالنے سے دیت لازم آتی ہے تو اعتبار پاؤں ہی کی انگلیوں کا ہونا چاہیئے، اور پانچ میں سے تین انگلیاں چونکہ اکثر ہیں اور اکثر کے لئے کل کا حکم ہوتا ہے اس لئے تین انگلیاں پانچ انگلیوں کے قائم مقام اور پانچ انگلیاں پورے قدم کے قائم مقام ہوں گی اور چھوٹی انگلیوں کا اعتبار از راہ احتیاط ہوگا:-

عہ فی ان المانع انکشاف عین العورة وقد وجد کما ان المانع وجود النجاسة وقد وجد ۱۲ عنایہ

قولہ اصغر ہا الخ لفظ ''اصغر ہا'' رائے کے جز کے ساتھ اصابع سے بدل ہے اور راء کا رفع بھی جائز ہے بایں معنی کہ یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے ای ہی اصغر ہا، اور اگر اس کو منصوب پڑھا جائے تو اعنی فعل مقدر ہوگا (شلبی)۔
قولہ ولا معتبر الخ یعنی موزہ کی پھٹن میں پوروں کے داخل ہوجانے کا کچھ اعتبار نہیں جبکہ شگاف اس درجہ میں ہو کہ بوقت رفتار کھل نہ جاتا ہو، اس لئے کہ معتبر تو کھل جانا اور رفتار کا مشکل ہوجانا قرار پایا ہے (عین الہدایہ) لیکن اگر پاؤں کی تین انگلیوں کے پوروں کی مقدار ظاہر ہوتی ہو تو مسح جائز ہے یا نہیں؟ محیط میں ہے کہ بعض کے نزدیک مانع مسح ہے، شمس الائمہ سرخسی اسی طرف مائل ہیں، اور بعض کے نزدیک مانع نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ پوری تین انگلیوں کی مقدار ظاہر ہو، شمس الائمہ حلوانی اسی طرف مائل ہیں اور صاحب نہایہ نے اسی کو اصح کہا ہے (عنایہ، کفایہ):۔
قولہ ویعتبر ہذا المقدار الخ اگر ایک موزہ میں کئی جگہ تھوڑی تھوڑی پھٹن ہو تو اس کو جمع کر کے مقدار کا اندازہ کیا جائیگا اگر سب مل کر تین انگلیوں کی مقدار ہوجائے تو مانع مسح ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر دونوں موزوں میں ہو تو یکجا نہیں کی جائیگی، کیونکہ ایک موزہ کی پھٹن دوسرے موزہ سے سفر طے کرنے میں رکاوٹ نہیں بنا کرتی، اس پر صاحب عنایہ نے یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ دونوں موزوں کی پھٹن کو جمع کرنا چاہیئے کیونکہ دونوں پاؤں خطاب واحد کے تحت داخل ہونیکی وجہ سے عضو واحد کی طرح ہوگئے، جواب یہ ہے کہ ان کا عضو واحد کی طرح ہونا حکم شرعی کے حق میں ہے اور پھٹن امر حسی ہے جس میں یہ عضو واحد کی طرح نہیں ہوسکتے یہی وجہ ہے کہ اگر پانی انگلیوں سے عقب تک کھینچ لیا گیا تو یہ جائز ہے پانی کے مستعمل ہونیکا حکم ظاہر نہ ہوگا لانہ عضو واحد اور اگر ایک پاؤں سے دوسرے پاؤں کی طرف لے گیا تو یہ جائز نہیں (عنایہ):۔
قولہ بخلاف النجاسۃ الخ بخلاف نجاست کے کہ پھٹن کو نجاست پر قیاس نہیں کرسکتے یعنی اگر موزہ میں تھوڑی تھوڑی نجاست لگی ہو تو وہ جمع کر کے دیکھی جائیگی، وجہ یہ ہے کہ ایک موزہ کی متفرق نجاستیں اور دونوں موزوں کی متفرق نجاستیں اس بارہ میں برابر ہیں کہ اس کو مجموعہ نجاست کا حامل کہا جائیگا جس سے طہارت کا حاصل کرنا ضروری ہے بشرطیکہ مجموعہ بقدر درہم ہو:۔
قولہ وانکشاف العورۃ الخ اور ستر کا کھلنا نجاست کی نظیر ہے کہ مختلف حصوں کے کھلنے کو یکجا کر کے دیکھا جائیگا، اگر یہ مقدار ایک عضو مستور کی چوتھائی کے برابر ہو تو نماز نہ ہوگی چنانچہ زیادات میں ہے ''لو انکشف شئی من فرجہا وشئی من ساقہا وشئی من شعرہا بحیث لو جمع یکون ربع ساقہا او شعرہا او فرجہا لا یجوز صلاتہا'' کہ اگر عورت کی شرمگاہ، ران، پنڈلی اور بالوں کا کچھ کچھ حصہ کھل گیا جو جمع ہونیکی صورت میں چوتھائی شرمگاہ یا چوتھائی ران یا چوتھائی پنڈلی کے بقدر ہوجاتا ہے تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی (عینی):۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

ولا یجوز المسح لمن وجب علیہ الغسل

ترجمہ: اور اس کے لئے مسح جائز نہیں جس پر غسل واجب ہے:- تشریح:

قولہ ولا یجوز الخ جس پر غسل واجب ہو اس کے لئے مسح خفین جائز نہیں من وجب علیہ الغسل تین آدمی ہیں جنبی، حائضہ، نافسہ، طحطاوی نے بحر سے نقل کیا ہے کہ حائضہ کا مسئلہ امام ابو یوسف کے قول پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک اقل حیض دو دن اور تیسرے روز کا اکثر حصہ ہے تو ان کے قول پر حائضہ کے حق میں بحالت سفر مسئلہ متصور ہو سکتا ہے بخلاف طرفین کے کہ انکے نزدیک اقل حیض تین روز ہے اور یہی مسح خفین کی انتہائی مدت ہے، رہا نفاس سو اس کی مدت تو اس سے کہیں زیادہ ہوتی ہے پس یہ متعین ہو گیا کہ یہاں من وجب علیہ الغسل سے مراد صرف جنبی ہے، اب یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ «لا یجوز المسح اھ» کی نفی بظاہر لغو ہے بایں معنی کہ غاسل بوقت غسل مسح خفین پر قادر ہی نہیں اس لئے کہ جب وہ سر سے پانی بہائیگا تو پانی پاؤں تک پہنچے گا اور خفین تر ہو جائیں گے پس جنبی کے حق میں مسح خفین کی نفی بے معنی ہے کیونکہ کسی شئی کا جواز اور اس کی نفی شئے کے فی نفسہ ممکن ہونے پر موقوف ہے حالانکہ جنبی کے حق میں اس مسئلہ کی صورت ممکن ہی نہیں تو اس اشکال کو کیسے حل کیا جائے؟ سو بقول صاحب عنایہ - مولوی حمید الدین نے تو یہ کہہ کر بات ٹال دی کہ یہ مقام چونکہ مقام نفی ہے اس لئے منفی کا تصور ضروری نہیں، اسی کو صاحب بحر نے محققین کی طرف منسوب کیا ہے، مگر قہستانی نے اس کو یوں رد کیا ہے کہ جو نفی شرع سے مستفاد ہو وہ امکان منفی پر موقوف ہے ورنہ وہ شرع سے مستفاد نہ ہوگی بلکہ عقل سے مستفاد ہوگی لہذا بیان صورت لابدی ہے،

امام نجم الدین زاہدی نے مجتبیٰ میں کہا ہے کہ میں نے اپنے استاد نجم الائمہ بخاری سے اس کی صورت دریافت کی تو۔ فرمایا کہ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے باوضو، موزے پہنے پھر جنبی ہو گیا فلیس لہ ان یشد خفیہ فوق الکعبین ثم یغتسل و یمسح، اس کو علامہ جلال الدین خوارزمی نے کفایہ میں نقل کر کے برقرار رکھا ہے،

علامہ عینی نے بنایہ میں منتقی سے اس کی صورت یہ نقل کی ہے کہ ایک شخص نے وضوء کر کے موزے پہنے پھر وہ جنبی ہو گیا اور اس نے اتنا پانی پایا جو صرف وضوء کے لئے کافی ہو سکتا ہے تو اس کو وضوء کر کے پاؤں دھو لینے چاہئیں اور جنابت کیلئے تیمم کرنا چاہیئے اب پاؤں کا مسح جائز نہ ہوگا،

صاحب فتح القدیر نے اس کی صورت یہ نقل کی ہے کہ ایک مسافر جنبی ہو گیا جس کے پاس پانی نہیں ہے پس اس نے تیمم کر کے موزے پہن لئے پھر اس کو حدث پیش آیا اور اس نے اتنا پانی پایا جو وضوء کیلئے کافی ہے تو اس کے لئے مسح جائز نہیں کیونکہ جنابت اس کے قدمین تک سرایت کر چکی اور تیمم طہارت کاملہ ہے نہیں اس لئے مسح جائز نہ ہوگا لہذا موزے نکال کر پاؤں دھولے اور موزے پہن لے، اب اگر اس کے بعد حدث لاحق ہو، اور اتنا پانی موجود ہو جس سے وضوء ہو سکتا ہے تو وضوء کرے اور موزے پر مسح کرے کیونکہ موزہ اس حدث کے سرایت کرنے سے مانع ہے کیونکہ یہ حدث طہارت کاملہ پر موزے پہننے کے بعد پیش آیا ہے، اس کے بعد اگر وہ اتنا پانی (باقی بر ۹۵)

لحدیثِ صفوان بن عسّالؓ انہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یامرنا اذا کنا سفراً ان لا ننزع خفافنا ثلثۃ ایام ولیالیہا الا عن جنابۃ ولکن عن بول او غائطٍ او نومٍ ولان الجنابۃ لا تتکرر عادۃً فلا حرج فی النزع بخلاف الحدثِ لانہ یتکرر

توضیح اللغۃ

سفر سافر بمعنی مسافر کی جمع ہے جیسے صاحب کی جمع صحب، ننزع (ض) نزعاً، اتارنا، نکالنا، خفاف جمع خف لیالی لیل کی جمع ہے (خلاف قیاس) جنابۃ ناپاک ہونا، بول پیشاب، غائط پاخانہ، نوم نیند:۔

ترجمہ: حضرت صفوان بن عسال رضؓ کی حدیث کی وجہ سے انہوں نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو حکم فرماتے جب ہم مسافر ہوتے کہ ہم تین دن تین رات تک اپنے موزے نہ اتاریں مگر جنابت سے لیکن پیشاب یا پاخانہ یا نیند سے اور اس لئے کہ جنابۃ عادۃً بار بار نہیں ہوتی تو اتارنے میں کوئی حرج نہیں بخلاف حدث کے کہ وہ بار بار ہوتا ہے:۔ تشریح:

قولہ لحدیث صفوان الخ جنبی کے لئے مسح جائز نہ ہونیکی دلیل حدیث صفوان رضؓ ہے جس کی تخریج ترمذی، نسائی، بیہقی ابن ماجہ، ابن حبان، ابن خزیمہ، شافعی، دار قطنی نے کی ہے اور یہ بطریق عاصم بن ابی النجود عن زر بن حبیش عن صفوانؓ مروی ہے، شیخ تقی الدین نے الامام میں لکھا ہے کہ عاصم سے اس حدیث کو تیس سے زائد ائمہ نے روایت کیا ہے سوال حدیث "ویمسح المقیم یوماً ولیلۃ" جو مشہور ہے یہ مطلق ہے اور جنبی ومحدث دونوں کو شامل ہے اور حدیث صفوان از قبیل اخبار احاد ہے تو اس سے حدیث مشہور کی تقیید جائز نہیں ہونی چاہیے جواب یہ حدیث صفوان گو از قبیل احاد ہے تاہم دلالتِ اجماع کے موافق ہے کیونکہ مسح کے رخصت ہونے پر سب کا اجماع ہے اور رخصت سے یسر وآسانی مطلوب ہوتی ہے والیسر للجنب فی غسل القدم:۔

قولہ صفوان الخ کبار صحابہ میں سے ہیں بقول امام نووی بارہ غزوات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ رہے ہیں آپکے مناقب میں ایک عظیم منقبت یہ ہے کہ حضرت ابن مسعود رضؓ نے آپ سے حدیث روایت کی ہے:۔

قولہ ولان الجنابۃ الخ یہ عقلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حدث کا وقوع بار بار ہوتا ہے اور ہر مرتبہ موزہ اتارنے میں کھلا حرج ہے بخلاف جنابت کے کہ وہ عادۃً بار بار نہیں ہوتی جس کیلئے موزے نکالنے میں کوئی حرج نہیں ہے:۔

(بقیہ صفحہ ۹۲)

پائے جو غسل کیلئے کافی ہو تو جنابت عود کر آئیگی اب اگر اس نے غسل نہیں کیا یہاں تک کہ پانی جاتا رہا تو جنابت کیلئے تیمم کرے، اسکے بعد اگر حدث پیش آئے اور صرف اتنا پانی موجود ہو وضوء کیلئے کافی ہے تو وضوء کرے اور موزے نکال کر پاؤں دھوئے کیونکہ جنابت عود کر آئی ہے، صاحب خبازیہ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ کسی معین صورت کا محتاج نہیں اس لئے کہ جو شخص طہارت کاملہ پر موزے پہننے کے بعد جنبی ہو جائے تو اس کیلئے مسح مطلقاً جائز نہیں کیونکہ شریعت نے موزہ کو حدثِ اکبر اور حدثِ اصغر کی سرایت سے مانع قرار دیا ہے شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں الجنابۃ الزمتہ غسل جمیع البدن ومع الخف لا یتاتی ذلک (کذا فی السعایۃ، وفی مافی الخبازیۃ تامل):۔

وينقض المسح كل شيء ينقض الوضوء لانه بعض الوضوء وينقضه ايضاً نزع الخف لسراية الحدث الى القدم حيث زال المانع وكذا نزع احدهما لتعذر الجمع بين الغسل والمسح فى وظيفة واحدة وكذا مضى المدة لما روينا واذا تمت المدة نزع خفيه و غسل رجليه وصلى وليس عليه اعادة بقية الوضوء وكذا اذا نزع قبل المدة لان عند النزع يسرى الحدث السابق الى القدمين كانه لم يغسلهما

ترجمہ

-:: نواقضِ مسحِ خفین کا بیان ::-

اور مسح کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے جو وضوء کو توڑتی ہے کیونکہ مسح وضوء کا بعض حصہ ہے اور موزے کا نکالنا بھی مسح کو توڑ دیتا ہے کیونکہ مانع دور ہوتے ہی قدم میں حدث سرایت کر جائیگا، اسی طرح ایک موزہ نکالنا بھی مسح کو توڑ دیگا کیونکہ وظیفۂ واحدہ میں غسل و مسح دونوں کا جمع ہونا متعذر ہے اسی طرح مدت کا گذر جانا بھی مسح کو توڑ دیتا ہے، سابقہ روایات کی وجہ سے، اور جب مسح کی مدت پوری ہوجائے تو موزے نکال کر پاؤں دھوکے نماز پڑھ لے، باقی وضوء دوبارہ کرنا ضروری نہیں اسی طرح جب مدت پوری ہونے سے پہلے موزہ نکال لیا ہو، کیونکہ موزے نکلنے کے وقت سابق حدث قدمین تک سرایت کر جائیگا گویا ان کو دھویا ہی نہیں :- تشریح:

قولہٗ وینقض الخ یہاں سے مسح خفین کے نواقض کو بیان کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ موزہ کے مسح کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے جو وضوء کو توڑتی ہے، اس لئے کہ مسح، وضوء کا ایک جزء ہے تو جو ناقض کل ہے وہ ناقض بعض بھی ہوگا، اور اگر ناقض وضوء ناقضِ مسح نہ ہو تو جس کو ہم نے ناقضِ وضوء فرض کیا ہے وہ ناقضِ وضوء نہ ہوگا۔ بلکہ ناقضِ بعض ہوگا وہذا خلف (عنایہ) :-

قولہٗ وینقضہ ایضاً الخ یعنی نواقضِ وضوء کے علاوہ ایک اور چیز بھی مسح کو توڑ دیتی ہے اور وہ موزوں کا نکال دینا ہے کہ اس سے وضوء تو نہیں ٹوٹتا لیکن مسح ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ موزہ سرایتِ حدث سے مانع تھا اور جب وہ پاؤں سے نکل گیا تو مانع دور ہوتے ہی قدم میں حدث سرایت کر جائیگا نیز ایک موزہ کا نکالنا بھی مسح کو توڑ دیگا کیونکہ ایک موزہ نکلنے سے پاؤں کا دھونا لازم ہوجاتا ہے تو دوسرے پاؤں کو دھونا بھی واجب ہوگا ورنہ ایک پاؤں کو دھونا اور ایک پر مسح کرنا لازم آئیگا اور وظیفۂ واحدہ میں غسل و مسح کو جمع کرنا غیر مشروع ہے، واحدہ کی قید اس لئے ہے کہ غیر واحدہ میں دونوں جمع ہوجاتے ہیں جیسے وجہ و یدین کا غسل اور رجلین کا مسح (عنایہ) :-

قولہٗ وکذا مضی المدۃ الخ مدت مسح ختم ہونیکے بعد بھی مسح ٹوٹ جائیگا اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی، صاحب درایہ اور شیخ اکمل بابرتی وغیرہ نے "لما روینا" سے مراد حدیث صفوان بتائی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں "ان لا ننزع خفافنا ثلاثۃ ایام"، فانہ یدل علی عدم النزع ثلاثۃ ایام ولیالیہا، المسکین علامہ عینی فرماتے ہیں کہ

اس سے مراد حدیث "یمسح المقیم یومًا ولیلۃ" اھ، یہ موصوف نے اسی کو اوجہ کہا ہے، شیخ سعدی چلپی کہتے ہیں اقول ذلک (ای حدیث صفوان) مخصوص بالمسافر والظاہر ان المراد قولہ "یمسح المقیم اھ" بہرکیف "یمسح المقیم" سے معلوم ہوا کہ اس مدت کے بعد مسح کی اجازت نہیں، پس مدت ختم ہونے پر حدث سابق سرایت کر جائیگا اور مسح ٹوٹ جائیگا جس کے لئے سارا وضوء دہرانے کی ضرورت نہیں اگر وضوء ہو تو صرف پاؤں دھونا کافی ہوگا:۔

قولہ واذا تمت المدۃ الخ جب مسح کی مدت پوری ہوجائے تو موزے نکال کر پاؤں دھولے اور نماز پڑھ لے بقیہ وضوء دہرانے کی ضرورت نہیں، ابن ابی لیلیٰ اور امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے، ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک پاؤں دھونے کی بھی ضرورت نہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ مسح خفین غسل قدمین کے قائم مقام ہے اور اگر کوئی شخص قدمین دھو کر موزے پہن لے اور پھر نکال دے تو اس پر غسل رجلین واجب نہیں تو ایسے ہی یہاں بھی واجب نہ ہوگا، جواب یہ ہے کہ شریعت میں مسح کا قائم مقام غسل ہونا ایک مخصوص وقت کے اندر ہے جب وہ وقت گذر گیا تو اب وہ قائم مقام نہیں ہو سکتا جیسے طہارتِ متیمم، امام شافعی کے نزدیک وضوء کا بھی اعادہ ضروری ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ مدتِ مسح گذر جانیکی وجہ سے طہارتِ رجلین ٹوٹ چکی اور انتقاضِ طہارت میں تجزی ہے نہیں فصار کالمنتقض بالحدث، جواب یہ ہے کہ حدث خارج نجس کا نام ہے اور مضی مدت خارج نجس نہیں ہے بلکہ ناقض درحقیقت حدثِ سابق ہے جس کا ظہور صرف پاؤں کے حق میں ہوگا لہذا انہی کا دھونا لازم ہوگا، حضرت ابن عمر رضہ سے مروی ہے کہ آپ کسی غزوہ میں تھے تو آپ نے موزے اُتار دینے پر صرف پاؤں دھولئے وضوء کا اعادہ نہیں کیا وہکذا روی عن أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (عنایہ):۔

(فائدہ) حکم مذکور اس وقت ہے جب پانی موجود ہو، اگر پانی دستیاب نہ ہو تو پھر پاؤں دھونیکی بھی ضرورت نہیں، یہاں تک کہ اگر نماز پڑھتے ہوئے مدتِ مسح پوری ہوگئی مثلاً کسی نے وضوء کر کے موزے پہنے اور ظہر کے وقت اس کو حدث پیش آیا پس اس نے وضوء کر کے مسح کر لیا، دوسرے روز عین اسی وقت کہ اس کو حدث ہوا تھا نماز میں داخل ہوا اور اس کو یاد آیا کہ یہ وقت مسح کے پورا ہونیکا ہے اور پانی موجود نہیں تو اصح یہ ہے کہ نماز پوری کر لے (محیط، قاضیخاں، زاہدی، جوہرہ) اگرچہ بعض مشائخ نے اس کی نماز کو فاسد کہا ہے اور یہی اشبہ بالفقہ ہے (فتح، تبیین):۔

قولہ نزع خفیہ الخ جوامع الفقہ، محیط، قاضیخاں، مختارات النوازل، خلاصہ، تاتارخانیہ، والوالجیہ، کنز الدقائق، اور تبیین الحقائق وغیرہ میں ہے "وانہ انما ینزع اذا تمت اذا لم یخف ذہابہما من شدۃ البرد فان خافہ فلہ ان یمسح مطلقًا" (کہ مدت پوری ہو جانے پر جو موزے اُتاریگا یہ اس وقت ہے جب سخت سردی کی وجہ سے پاؤں تلف ہونیکا خطرہ نہ ہو اور اگر یہ اندیشہ ہو تو مسح کرتا رہے اگرچہ مدت دراز ہو جائے،

لیکن محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ یہ محلِ نظر ہے اس واسطے کہ برف باری یا سردی کو منعِ سرایتِ حدث میں کچھ دخل نہیں ہے کما ان عدم الماء لا یمنعہما، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ سردی کے خوف سے موزے نہ اتارے لیکن (باقی بر ص ۹۹)

وحكمُ النزعِ يثبت بخروج القدم الى الساقِ لانه لا معتبر به فى حق المسح وكذا باكثر القدم هو الصحيح

ترجمہ

اور نزع کا حکم قدم کے ساقِ موزہ میں آجانے سے ثابت ہوجاتا ہے کیونکہ مسح کے حق میں پنڈلی کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اسی طرح اکثر قدم کے ساقِ موزہ میں آجانے سے یہی صحیح ہے: تشریح:

قولہ وحکم النزع الخ اگر موزے پاؤں سے نکل گئے تو مسح ٹوٹ جائیگا، لیکن موزے نکلنے کا حکم کب لاگو ہوگا، اور اس کی کوئی حد معین ہے یا نہیں؟ اس کی بابت روایتیں مختلف ہیں، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قدم کے ساقِ موزہ میں آجانیکے بعد نزعِ خف کا حکم ثابت ہوجائیگا، اس واسطے کہ مسح کے حق میں ساقِ موزہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر موزہ سے ٹخنے چھپے ہوں اور ان میں پنڈلی کا حصہ نہ ہو تب بھی ان پر مسح جائز ہے معلوم ہوا کہ ساق کا وجود اور عدم دونوں برابر ہیں اور بقول صاحبِ عنایہ جس حصہ کا یہ حال ہو وہاں تک پاؤں کے آجانے سے مسح ٹوٹ جائیگا، صاحبِ نہایہ اور علامہ عینی وغیرہ نے مبسوط شیخ الاسلام سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص وضو کرکے موزے پہنے پھر پاؤں نکال کر ساقِ موزہ تک لائے اور پھر کسی وجہ سے اس کا خیال بدل جائے اور وہ موزہ میں پاؤں دوبارہ داخل کرلے تو ایسا کرنے سے مسح ٹوٹ جائیگا اور دونوں پاؤں نکال کر دھونے پڑیں گے، امام شافعی کے قول قدیم میں مسح کرسکتا ہے کیونکہ محلِ فرض کا کوئی حصہ ظاہر نہیں ہوا، لیکن امام شافعی کا قول جدید جو اصح ہے اور احناف، امام مالک اور امام احمد بھی اسی کے قائل ہیں یہ ہے کہ مسح جائز نہ ہوگا:۔

قولہ وکذا باکثر القدم الخ یعنی جس طرح قدم کے ساقِ موزہ میں آجانے کے بعد نزعِ خف کا حکم ثابت ہوجاتا ہے اسی طرح اکثر قدم کے ساقِ موزہ میں آجانے سے بھی نزعِ خف کا حکم ثابت ہوجائیگا اور یہی صحیح ہے،

صاحبِ عنایہ کہتے ہیں کہ اکثر قدم کو پورے قدم کے حکم میں کرنا امام ابو یوسف سے مروی ہے اور یہی حسن بن زیاد کا قول ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ تھوڑے حصہ کے نکلنے سے احتراز متعذر ہے کیونکہ بعض اوقات موزہ اتنا کشادہ ہوتا ہے کہ قدم اٹھانے سے ایڑی خود بخود نکل آتی ہے اور قدم رکھنے سے پھر اپنی جگہ چلی جاتی ہے، اب اگر اتنے خروج کو بھی ناقضِ مسح کہا جائے تو لوگ تنگی میں مبتلا ہوجائیں گے، بخلاف کثیر حصہ کے کہ اس سے احتراز متعذر نہیں ہے (عنایہ) امام ابو یوسف کے املاء میں مروی ہے کہ جب نصف قدم ساقِ موزہ میں آجائے تو مسح باطل ہوجائیگا اور پاؤں کا دھونا لازم ہوگا،

شیخ برجندی نے شرح مختصر الوقایہ میں کہا ہے کہ امام ابو یوسف کی روایت یہ ہے، "انہ اذا خرج اکثر العقب من موضعہ الی الساق بطل مسحہ"، کہ جب ایڑی کا اکثر حصہ اپنی جگہ سے ہٹ کر ساقِ موزہ تک آجائے تو مسح باطل ہوجائیگا، مبسوط شیخ الاسلام میں بھی ایسا ہی ہے، امام صاحب سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر ظہرِ قدم

ومن ابتدأ المسح وهو مقيم فسافر قبل تمام يوم وليلة مسح ثلاثة ايام ولياليها

ترجمہ:۔ اگر کسی نے مسح شروع کیا درآنحالیکہ وہ مقیم ہے پھر ایک دن رات تمام ہونے سے پہلے اس نے سفر شروع کر دیا تو تین دن رات تک مسح کرے:۔

تشریح: قولہ ومن ابتداء الخ جس شخص نے مسح کی ابتداء مقیم ہونے کی حالت میں کی اور ایک دن رات ختم ہونے سے پہلے سفر شروع کر دیا تو اس کو تین دن رات تک مسح کرنے کی اجازت ہے یعنی مسافر والی مدتِ مسح کو اس طرح پورا کرے کہ مجموعہ تین دن ہو جائیں یہ مطلب نہیں کہ از سر نو تین دن رات تک مسح کرتا رہے، امام شافعی کے یہاں اس کی اجازت نہیں ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ المسح عبادۃ شرع فیہا علی حکم الاقامۃ (صغری) وکل عبادۃ شرع فیہا علی حکم الاقامۃ لاتتغیر بالسفر (کبری)، فالمسح لاتتغیر بالسفر (نتیجہ) یعنی مسح ایسی عبادت ہے جو حکمِ اقامت پر شروع کی گئی ہے اور ہر وہ عبادۃ جو حکمِ اقامت پر شروع کی جائے وہ سفر کی وجہ سے نہیں بدلتی، جیسے کسی نے اقامت کی حالت میں روزہ شروع کیا پھر سفر شروع کر دیا، یا شہر کے اندر کشتی میں نماز شروع کی پھر کشتی چل پڑی اور سفر شروع ہو گیا تو اس صورت میں حکمِ اقامت کا اعتبار ہوتا ہے اور سفر کی وجہ سے نماز روزہ متغیر نہیں ہوتا اس واسطے کہ حالتِ اقامت حالتِ عزیمت ہے اور حالتِ سفر حالتِ رخصت ہے پس جب ایک عبادت میں یہ دونوں جمع ہو گئیں تو رخصت پر عزیمت غالب ہو گی، جواب یہ ہے کہ مسئلہ مسح کو صلوۃ وصوم پر قیاس کرنا صحیح نہیں اس واسطے کہ صوم واحد وصلوۃ واحد میں تجزی نہیں ہوتی، یہاں تک کہ ان کے کسی ایک جزء کے فساد سے کل فاسد ہو جاتا ہے بخلاف وقت کے (جس کے ساتھ حکمِ مسح متعلق ہے) کہ یہ تجزی پذیر ہے فلم تجتمع الاقامۃ والسفر فی وقت واحد فکان الاعتبار للموجود وہو السفر (عنایہ، کفایہ):۔

(بقیہ صـ ۹۸)

سے تین انگلیوں کے بقدر حصہ نکل جائے تو مسح ٹوٹ جائیگا اور تیسری روایت یہ ہے کہ اگر اتنا حصہ نکلا ہو کہ اس کے ساتھ چلنا ممکن ہے تو مسح جائز ہے ورنہ نہیں (خلاصہ) اور ابن سماعہ نے امام محمد سے روایت کیا ہے کہ جب تک موزہ میں بقدر مسح (تین انگلیوں کی مقدار) قدم کا حصہ رہے اس وقت تک مسح جائز ہے ورنہ جائز نہیں (عنایہ، کفایہ، فتح) کافی میں ہے کہ اکثر مشائخ امام محمد کی روایت پر ہیں کیونکہ معتبر تو محلِ فرض ہی ہے تو جب تک وہ رہے مسح نہیں ٹوٹے گا:۔

(بقیہ صـ ۹۹)

مسح نہ کرے بلکہ تیمم کرے، اسی لئے بعض مشائخ نے مسح مذکور کی یہ تاویل کی ہے کہ جبیرہ کی طرح مسح کرے نہ کہ مسح خفین کی طرح، اس تاویل کی رو سے موزہ کے ظاہر و باطن پورے یا اکثر حصہ کا مسح کرنا ہو گا علی ما ہو الاولیٰ (فتح)

شیخ زاہدی فرماتے ہیں، "وان معنت وہو یخاف البرد علی رجلیہ بالنزع یعتوعبہ بالمسح کالجبائر اھ" اور صاحب نہر نے جو معراج سے وجوبِ استیعاب بیان کیا ہے اس کی بابت شیخ ابو سعود کہتے ہیں کہ عبارتِ معراج میں افضلیت کا احتمال ہے کذا فی الطحطاوی:۔

عملاً باطلاقِ الحدیث ولان حکمُ متعلقٌ بالوقت فیعتبرُ فیہ اٰخرہ بخلاف ما اذا استکمل المدۃ للاقامۃ ثم سافر لان الحدث قد سرٰی الی القدم والخفُ لیس برافع ولو اقام وھو مسافر ان استکمل مدۃ الاقامۃ نزع لان رخصۃ السفر لاتبقی بدونہ وان لم یستکمل اتمھا لان ھٰذہ مدۃ الاقامۃ وھو مقیمٌ

ترجمہ: حدیث کے اطلاق پر عمل کرتے ہوئے اور اس لئے کہ یہ حکم وقت سے متعلق ہے تو اس میں آخری وقت کا اعتبار کیا جائیگا بخلاف اس کے جب مدت اقامت پوری کر کے سفر شروع کیا ہو کیونکہ قدم میں حدث سرایت کر چکا ہے اور موزہ رافع حدث نہیں ہے، اور اگر مقیم ہو گیا اور حال یہ کہ وہ مسافر تھا پس اگر وہ مدت اقامت پوری کر چکا ہو تو موزے نکالدے، کیونکہ رخصت سفر سفر کے بغیر باقی نہیں رہ سکتی اور اگر مدت اقامت پوری نہ کی ہو تو اس کو پوری کرلے کیونکہ یہ مدت اقامت ہے اور وہ مقیم ہو گیا ہے:۔ تشریح:

قولہ عملاً باطلاق الحدیث الخ ہماری دلیل اول تو حدیث مسح "یمسح المقیم یوماً ولیلۃً" اھ کا اطلاق ہے، دوسرے یہ کہ المسح حکم متعلق بالوقت (صغریٰ) وکل ما ھو متعلق بالوقت یعتبر فیہ اٰخر الوقت (کبریٰ) فالمسح یعتبر فیہ اٰخر الوقت (نتیجہ) یعنی مسح خفین ایسا حکم ہے جو وقت سے متعلق ہے اور جو احکام وقت سے متعلق ہوتے ہیں ان میں اٰخر وقت کا اعتبار ہوتا ہے جیسے نماز کا مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص اخیر وقت میں سفر شروع کردے تو اس کی فرض نماز چار رکعات کی بجائے دو رکعت ہو جاتی ہے اور اگر اخیر وقت میں مقیم ہو جائے تو دو رکعات کے بجائے چار رکعتیں ضروری ہو جاتی ہیں، اسی طرح اگر کوئی نابالغ اخیر وقت میں بالغ ہو جائے یا کوئی کافر مسلمان ہو جائے تو ان پر نماز واجب ہو جاتی ہے، نیز اگر کوئی حائضہ عورت اٰخر وقت میں پاک ہو جائے تو اس پر نماز واجب ہو جاتی ہے اور اگر طاہرہ حائضہ ہو جائے تو اس سے نماز ساقط ہو جاتی ہے اور مسئلہ مسح چونکہ وقت سے متعلق ہے اس لئے اس میں بھی آخری وقت کا اعتبار ہوگا:۔

قولہ بخلاف ما اذا استکمل الخ حاصل یہ کہ مسئلہ کی تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ مقیم ہونے کی حالت میں موزے پہنے اور حدث ہونے سے پہلے ہی سفر شروع کر دیا تو اس صورت میں بالاتفاق (امام شافعی کے نزدیک بھی) مدت اقامت میں مدت سفر کا تداخل ہو جائیگا، دوسرے یہ کہ مدت اقامت پوری کرنے کے بعد اور حدث ہو جانیکے بعد سفر شروع کیا اس صورت میں بالاتفاق مدت اقامت میں مدت سفر کا تداخل نہ ہوگا (بخلاف ما اذا استکمل اھ سے صاحب ہدایہ نے اسی صورت کو بیان کیا ہے) کیونکہ اس وقت قدم میں حدث سرایت کر چکا ہے اور موزے میں اتنی قوت نہیں ہے کہ رفع حدث کر سکے وہ تو ساتر حدث ہوتا ہے نہ کہ رافع حدث اس لئے لامحالہ رفع حدث کیلئے پاؤں نکال کر دھونے پڑیں گے کیونکہ پانی رافع حدث ہے، تیسرے یہ کہ حدث ہونے کے بعد اور مدت اقامت پوری کرنے سے پہلے سفر شروع کیا اس صورت میں ہمارا اور امام شافعی کا اختلاف ہے جس کو ہم شروع مسئلہ میں ذکر کر چکے، کذا فی شرح الطحاوی (عنایہ، کفایہ):۔

ومن لبس الجرموق فوق الخف مسح علیہ خلافاً للشافعیؒ فانہ یقول البدل لایکون لہ بدل ولنا ان النبیؐ علیہ السلام مسح علی الجرموقین.

ترجمہ

جو شخص موزوں پر کالوش پہن لے تو وہ اسی پر مسح کرے، برخلاف امام شافعی کے، وہ یہ فرماتے ہیں کہ بدل کا بدل نہیں ہوتا، ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جرموقین پر مسح فرمایا ہے:۔ تشریح:

قولہ ومن لبس الخ جرموق ان موزوں کو کہتے ہیں جو اصل موزوں کی حفاظت کیلئے ان کے اوپر پہنے جاتے ہیں تاکہ کیچڑ یا نجاست سے آلودہ نہ ہوسکیں (منح الغفار) اور اس کی ساق بہ نسبت موزے کی ساق کے چھوٹی ہوتی ہے (کفایہ، جوہرہ) اور جرموق فارسی کا معرب ہے عربی میں اس کو موق کہتے ہیں (صدر، نہر، طحطاوی)

جو شخص موزوں پر جرموق پہن لے اس کو جرموق پر مسح کی اجازت ہے بقول ابو حامدؒ تمام علماء اسی کے قائل ہیں اور بقول مزنی اس میں کسی کا اختلاف نہیں، صاحب ہدایہ نے جو امام شافعی کا اختلاف ذکر کیا ہے وہ ان کا قول جدید ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ جرموق موزہ کا بدل ہے اور خود موزہ پاؤں کا بدل ہے، اگر جرموق پر مسح جائز ہو تو بدل کے بدل کا اعتبار کرنا لازم آتا ہے حالانکہ اعتبار صرف بدل کا ہوتا ہے نہ کہ بدل البدل کا، فان الشرع ورد بالمسح علی الخفین بدلاً عن غسل الرجل لاغیر:۔

قولہ ولنا ان النبی الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت بلالؓ، انس بن مالکؓ اور حضرت ابو ذرؓ کی احادیث سے ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے موقین پر مسح کیا ہے چنانچہ امام ابو داؤد نے سنن میں، ابن خزیمہ نے صحیح میں اور حاکم نے مستدرک میں عن ابی عبد اللہ عن ابی عبد الرحمٰن روایت کیا ہے " انہ شہد عبد الرحمٰن بن عوف سئل بلالاً عن وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: کان یخرج یقضی حاجتہ فاتیہ بالماء فیتوضاء ویمسح علی عمامتہ وموقیہ" کہ ابو عبد الرحمٰن حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ کے پاس اس وقت موجود تھے جب وہ حضرت بلالؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضوء کا حال پوچھ رہے تھے حضرت بلالؓ نے کہا کہ پہلے آپ قضاء حاجت کیلئے تشریف لیجاتے پھر میں پانی لاتا اور آپ وضوء فرماتے اور اپنے عمامہ اور موزوں پر مسح کرتے،

شیخ تقی الدین الامام میں کہتے ہیں " قیل فی ابی عبد اللہ ہذا: انہ مولی بنی تیم، ولم یسم ہو ولا ابو عبد الرحمٰن ولا رأیت فی الرواۃ عن کل واحد منہما الا واحداً وہو ما ذکر فی الاسناد" (نصب)

لیکن امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ ابو عبد اللہ جو ابو عبد الرحمٰن سلمی سے راوی ہے یہ بنو تیم بن مرہ بن کعب کا آزاد کردہ ہے، اس عبارت سے معلوم ہوا کہ موصوف کے نزدیک راوی مذکور مجہول نہیں ہے چنانچہ حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں حاکم سے نقل کیا ہے " ابو عبد اللہ التیمی معروف بالقبول"

اسی طرح طبرانی نے معجم میں حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے قال: زعم بلال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یمسح علی الموقین والخمار، اور ابن خزیمہ نے صحیح میں حضرت بلالؓ سے روایت کیا ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم (باقی ص ۱۰۲)

ولانہ تبع للخف استعمالاً وغرضاً فصار کخف ذی طاقین وھو بدل عن الرجل لا عن الخف بخلاف ما اذا لبس الجرموق بعد ما احدث لان الحدث حل بالخف فلا یتحول الی غیرہ ولو کان الجرموق من کرباس لا یجوز المسح علیہ لانہ لا یصلح بدلاً عن الرجل الا ان تنفذ البلۃ الی الخف

توضیح اللغۃ:۔ تبع تابع، ذی طاقین دوتہ والا، رجل پاؤں، جرموق ایک قسم کا موزہ جو چرمی موزہ پر اس کی حفاظت کیلئے پہنا جاتا ہے عوام اس کو کالوش کہتے ہیں حل (ن، ض) علولاً۔ داخل ہونا، یتحول تحولاً۔ پھر جانا، ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا، کرباس کھردرا کپڑا، تنفذ (ن) نفوذاً۔ پار ہونا، بلۃ تری :۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ جرموق موزہ کا تابع ہے استعمال اور غرض کے لحاظ سے تو وہ دوتہ والے موزہ جیسا ہو گیا اور وہ پاؤں کا بدل ہے نہ کہ موزہ کا، بخلاف اس صورت کے جب جرموق حدث کے بعد پہنے ہوں کیونکہ حدث موزوں میں آچکا تو وہ غیر کی طرف منتقل نہ ہوگا، اور اگر جرموق سوتی کپڑے کے ہوں تو ان پر مسح جائز نہیں کیونکہ وہ پاؤں کا بدل نہیں بن سکتے الا یہ کہ پانی کی تری موزہ تک پہنچ جائے :۔ تشریح:

قولہ ولانہ تبع الخ یہ احناف کی عقلی دلیل ہے کہ جرموق، غرض و استعمال ہر دو لحاظ سے موزوں کا تابع ہے غرضاً تو اس لئے کہ جیسے موزہ پاؤں کی حفاظت کیلئے ہوتا ہے ایسے ہی جرموق موزہ کی حفاظت کیلئے ہوتا ہے اور استعمالاً اس لئے کہ جیسے قیام وقعود، انخفاض وارتفاع اور مشی و رفتار میں موزہ دائر رہتا ہے ایسے ہی جرموق کا حال ہے پس یہ ایسا ہو گیا جیسے دوتہ کا موزہ ہوتا ہے، سوال جب جرموقین خف ذی طاقین کی طرح ہیں تو جیسے دوتہ کے موزہ پر مسح کرنے کے بعد ایک تہ اتارنے سے مسح کا اعادہ واجب نہیں ہوتا ایسے ہی جرموق نکالنے کے بعد خفین پر مسح کا اعادہ واجب نہیں ہونا چاہیئے حالانکہ اعادہ واجب ہوتا ہے جواب، جرموق کا تابع خف ہونا من کل وجہ نہیں ہے (لان کل واحد اصل بنفسہ) بلکہ صرف غرض و استعمال کے لحاظ سے ہے تو تبعیت کا اعتبار وجود خفین کے وقت ہوگا اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب ممسوح علی حالہ باقی ہو اور جب جرموق نکال دینے سے ممسوح زائل ہو گیا تو تبعیت بھی

بقیہ ص۱۰۱ مسح علی الموقین والخمار، بیہقی نے سنن میں حضرت انس رض سے اور طبرانی نے معجم اوسط میں حضرت ابوذر رض سے بھی یہی روایت کیا ہے، امام نووی کی رائے میں موقین سے مراد خفین ہے نہ کہ جرموقین، لیکن سروجی نے شرح ہدایہ میں جوہری، مطرزی اور عسکری کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جرموق اور موق دونوں موزوں پر پہنے جاتے ہیں، معلوم ہوا کہ یہ دونوں خفین کے علاوہ ہیں ازہری نے لیث سے نقل کیا ہے "الموق ضرب من الخفاف ویجمع علی امواق" اور ابو نصر بغدادی وغیرہ کی رائے میں موق یعنی جرموق ہے جو موزہ پر پہنا جاتا ہے صاغانی نے عباب میں حرف جیم اور حرف میم میں لکھا ہے کہ جرموق اور موق موزہ پر پہنا جاتا ہے اور یہ فارسی لفظ "موکہ" (اور بقول اقرب الموارد "سرموزہ") سے معرب ہے، فراء، جوہری، قاضی عیاض، ابن الاثیر اور ہروی نے بھی اس کو معرب ہی مانا ہے لیکن علی بن اسمٰعیل بن سیدہ صاحب المحکم کہتے ہیں "الموق ضرب من الخفاف والجمع امواق عربی صحیح" :۔

زائل ہوگئی حقیقۃً بھی اور حکماً بھی فیحل الحدث بما تحتہ فتجب الاعادۃ، بخلاف خف ذی طاقین کے کہ ان میں سے ہر ایک من کل وجہ متصل بالآخر ہے لہذا ایک تہ پر مسح کرنا حکماً دوسری تہ پر بھی مسح کرنا ہوگا فکان الممسوح علی حالہ حکماً وان زال الطاق الممسوح (عنایہ کفایہ) :-

قولہ: وہو بدل الخ امام شافعی کے قول "البدل لایکون لہ بدل" کا جواب ہے کہ جرموق موزوں کا بدل نہیں یہاں تک کہ بدل البدل لازم آئے بلکہ اصل پاؤں کا بدل ہے کیونکہ جو غرض موزہ کی ہو سکتی ہے وہی جرموق سے پوری ہوتی ہے، سوال اگر یہی بات ہے تو جیسے نزع خفین کی صورت میں غسل رجلین واجب ہوتا ہے ایسے ہی نزع جرموقین کی صورت میں بھی واجب ہونا چاہیئے حالانکہ ایسا نہیں ہے معلوم ہوا کہ جرموق موزہ کا بدل ہے نہ کہ پاؤں کا فلزم بدل البدل، جواب جرموق پاؤں کا بدل اسی وقت تک ہے جب تک موزہ میں حدث کا حلول نہ ہو اور جب اس نے جرموق نکالدئے تو بدلیت زائل ہوگئی اور موزہ میں حدث کا حلول ہو گیا تو اس وقت پاؤں کا بدل موزہ ہوگا اور اس پر مسح واجب ہوگا (نہایہ، عنایہ) :-

قولہ: ولو کان الجرموق من کرباس الخ شرح وقایہ میں اس مسئلہ کی تفصیل یوں ہے کہ جرموق چرمی ہوں گے یا سوتی اگر چرمی یا کرمچی ہوں تو ان پر تو مسح جائز ہے خواہ ان کو تنہا پہنا ہو یا موزوں کے اوپر حدث سے پہلے پہنا ہو لیکن اگر حدث پیش آنے کے بعد پہنے ہوں تو ان پر مسح جائز نہ ہوگا کیونکہ حدث موزوں پر آچکا ہے تو وہ ان سے منتقل نہیں ہو سکتا، صاحب ہدایہ نے اس جزئیہ کو "بخلاف ما اذا لبس الجرموق اھ" سے بیان کیا ہے،

اور اگر جرموق سوتی کپڑے یا کتان اور ابریشم وغیرہ کے ہوں اور تنہا جرموق پہنے ہوں تو ان پر مسح جائز نہیں اور اگر ان کو موزوں کے اوپر پہنا ہو تب بھی مسح جائز نہیں اس لئے کہ وہ پاؤں کا بدل نہیں بن سکتے اذ لا یمکن تتابع المشی علیہ، اِلّا یہ کہ وہ اتنے باریک ہوں کہ پانی کی تری جرموق سے نیچے کے موزوں پر پہنچ جاتی ہو کہ اس وقت مسح جائز ہو جائیگا، صاحب ہدایہ نے پیش نظر قول میں یہی جزئیہ ذکر کیا ہے لیکن اس صورت میں مسح کا جواز اس لئے نہیں ہے کہ سوتی جرموق لائق مسح ہو گئے ہیں بلکہ محض اس لئے ہے کہ اصل مسح گویا موزوں پر ہو رہا ہے کیونکہ جب یہ رقیق جرموق پانی پہنچنے سے مانع نہیں تو مسح کا اثر پہنچنے سے کیسے مانع ہوں گے :-

(فائدہ) جاروق یعنی وہ موزہ جس میں اوپر سے شق ہوتی ہے اور تسمہ یا گھنڈیوں سے باندھا جاتا ہے اور بعض اوقات گھنڈیوں کے نیچے ایک پرت چمڑا بطور پٹی لگا دیتے ہیں جس سے قدم چھپ جاتا ہے) اگر اس طرح قدم کو چھپا لے کہ ٹخنہ اور قدم کی پشت سے ایک دو انگل سے زائد نظر نہ آئے تو اس پر مسح جائز ہے اور اگر ایسا تو نہ ہو لیکن چمڑے سے قدم ڈھکا ہوا ور چمڑا جاروق کے ساتھ سلا ہوا ہو تب بھی مسح جائز ہے ہاں اگر کسی چیز سے باندھا ہوا ہو تو جائز نہیں ہے (خلاصہ، منقول از عین الہدایہ) :-

ولا یجوز المسح علی الجوربین عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ الا ان یکونا مجلدین او منعلین وقالا یجوز اذا کانا ثخینین لا یشفان

توضیح اللغۃ: جوربین جورب کا تثنیہ ہے بمعنی پائتابہ جس کو عوام قلشینہ کہتے ہیں، مجلد جس کے اوپر نیچے چمڑا چڑھا ہو، منعل یا منتعل جس کے نیچے کی جانب چمڑا چڑھا ہو، ثخینین سخت اور موٹا، لا یشفان (ض) شفوفاً۔ اتنا باریک ہونا کہ دوسری طرف کی چیز نظر آئے:۔ ترجمہ:

اور جوربین پر مسح جائز نہیں امام ابوحنیفہ کے نزدیک الا یہ کہ مجلد یا منعل ہوں، صاحبین فرماتے ہیں کہ جائز ہے جب وہ اتنے گاڑھے ہوں کہ پانی نہ چھنتا ہو:۔ تشریح:

قولہ ولا یجوز المسح الخ جوربین جورب کا تثنیہ ہے جو معرب ہے بمعنی پائتابہ، اس پر مسح کے جواز و عدم جواز میں علماء کا اختلاف ہے، ہمارے یہاں اگر یہ مجلد ہوں یعنی اوپر نیچے چمڑا چڑھا ہو یا منعل ہوں یعنی نیچے کی جانب جوتے کی برابر چمڑا چڑھا ہو تب تو بالاتفاق مسح جائز ہے اور اگر مجلد یا منعل نہ ہوں اور اتنے باریک ہوں کہ ان میں پانی چھنتا ہو تو بالاجماع مسح جائز نہیں لیکن اگر اتنے گاڑھے ہوں کہ پانی نہ چھنتا ہو تب بھی امام صاحب کے نزدیک مسح جائز نہیں ہاں صاحبین کے نزدیک جائز ہے (کذا فی شرح الطحاوی)

جمہور صحابہ اور بقول امام ابوداؤد۔ علی بن ابی طالب رضہ، ابومسعود رضہ، براء بن عازب رضہ، انس بن مالک رضہ، ابوامامہ رضہ سہل بن سعد رضہ، عمرو بن حریث رضہ، عمر بن الخطاب رضہ، ابن عباس رضہ اور بقول ابن سید الناس۔ عبداللہ بن عمر رضہ، سعد بن ابی وقاص رضہ، عقبہ بن عامر رضہ، اور سفیان ثوری، ابن المبارک، امام احمد، اسحاق اور داؤد کا قول بھی یہی ہے امام شافعی سے اس سلسلہ میں تین قول ہیں اول یہ کہ مسح جائز نہیں الا یہ کہ ان پر ٹخنوں تک چمڑا چڑھا ہو، دوم یہ کہ منعل پر جائز ہے (قالہ الشوکانی فی النیل) سوم یہ کہ اگر گاڑھے ہوں تو جائز ہے (قالہ الترمذی):۔

قولہ لا یشفان الخ یہ ثخینین کی صفت ہے یا خبر ثانی ہے ونفی الشفوف تاکید للثخانۃ، مغرب میں ہے "شف الثوب (ض) اذا رق حتی رأیت ما وراءہ ومنہ" اذا کانا ثخینین لا یشفان "یعنی کپڑے کا اتنا باریک ہونا کہ دوسری طرف کی چیز نظر آئے، صاحب عنایہ نے ذکر کیا ہے کہ لا یشفان کے بجائے لا ینشفان بھی مروی ہے بمعنی لا یشربان، نشف (ن، س) نشفاً الثوب العرق او الحوض الماء۔ کپڑے کا پسینہ کو یا حوض کا پانی کو جذب کر لینا اور بعض حضرات نے گو اس روایت کو خطا کہا ہے لیکن صاحب نہایہ کہتے ہیں وجدت بخط الامام تاج الدین الذرنوخی یعنی خطاء روایۃ لا لغۃ، وذلک لانہ ذکر فی المغرب فی باب النون نشف الماء اخذہ من ارض او غدیر بخرقۃ او غیر ہا من باب ضرب ومنہ کان النبی علیہ السلام خرقۃ ینشف بہا اذا توضأ، وبہذا صح قولہ فی ماء غسل المیت ثم ینشفہ بثوب ای ینشف ماءہ حتی یجف (کفایہ):۔

ے الجواب لفافۃ الرجل (قاموس) معرب جمعہ جواربۃ (صحاح) ہو خف معروف من نحو الساق (طیبی) غشاء للقدم من صوف یتخذ للدفاء وہو التسخان (ابن العربی) الخف نعل من ادم والجرموق اکبر منہ والجورب اکبر من الجرموق (شوکانی)۔

لما روی ان النبی علیہ السلام مسح علی جوربیہ

ترجمہ: کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جوربین پر مسح فرمایا ہے :- تشریح :
قولہ لما روی الخ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حضرت مغیرہ رض، ابو موسیٰ اشعری رض اور حضرت بلال رض کی احادیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جوربین پر مسح کرنا ثابت ہے، حدیث مغیرہ بن شعبہ رض کی تخریج امام ابو داؤد ترمذی، ابن ماجہ اور ابن حبان نے بطریق ابو قیس اودی عن ہذیل بن شرحبیل عن المغیرہ کی ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضاء ومسح علی الجوربین والنعلین "، امام ترمذی نے اس کو حدیث حسن صحیح کہا ہے لیکن امام نسائی سنن کبریٰ میں فرماتے ہیں " لانعلم احداً تابع ابا قیس علی ہذہ الروایۃ والصحیح عن المغیرۃ انہ علیہ السلام مسح علی الخفین "
حافظ بیہقی نے حدیث مغیرہ کو ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے اور اس کو سفیان ثوری عبد الرحمٰن بن مہدی، امام احمد، یحییٰ بن معین۔ علی بن المدینی اور مسلم بن الحجاج نے ضعیف بتایا ہے، امام نووی کہتے ہیں کہ اگر ان حضرات میں سے کوئی ایک تنہا تضعیف کرتا تب بھی وہ امام ترمذی کی تصحیح پر مقدم ہوتا، امام ابو داؤد نے عبد الرحمٰن بن مہدی کی بابت لکھا ہے کہ وہ اس حدیث کو بیان نہیں کرتے تھے، کیونکہ یہ حدیث منکر ہے اور حضرت مغیرہ رض سے مشہور روایت یہ ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کیا" بات یہ ہے کہ عبد الرحمٰن بن مہدی جو اس حدیث کو بیان نہیں کرتے تھے اس کی دو وجہیں ہیں ایک تو یہ کہ اس کا مدار ابو قیس اودی پر ہے جس کے متعلق کلام ہے۔ دوم یہ کہ اس نے حضرت مغیرہ سے روایت کرنے والے اہل مدینہ، اہل کوفہ اور اہل بصرہ سب کے خلاف روایت کیا ہے۔
مگر یہ کوئی ایسی اہم بات نہیں جس سے روایت پر اثر پڑے اور وہ قابل قبول نہ رہے۔ اس واسطے کہ ابو قیس اودی کے متعلق گو امام احمد اور ابو حاتم نے ہلکی سی جرح کی ہے، امام احمد کہتے ہیں۔ یخالف فی حدیثہ۔ ابو حاتم کہتے ہیں۔ لیس بقوی، لیس بحافظ مگر شیخ تقی الدین الامام میں فرماتے ہیں کہ ابو قیس اودی کا نام عبد الرحمٰن بن ثروان ہے جس سے امام بخاری نے اپنی صحیح میں احتجاج کیا ہے، ابن معین دار قطنی، ابن نمیر اور عجلی نے ان کو ثقہ کہا ہے، ابن حبان نے بھی ثقات میں ذکر کیا ہے، امام نسائی کہتے ہیں، لیس بہ باس۔ رہی مخالفت کی بات سو ابو قیس نے دوسروں کے خلاف روایت نہیں کیا بلکہ امر زائد کو مستقل طریق پر روایت کیا ہے۔
پس موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور جوربین و نعلین پر مسح کرنے کی حدیث دو روایتیں نہیں بلکہ دو حدیثیں ہیں۔ اس لئے یوں کہا جائیگا کہ ایک وقت میں حضرت مغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو موزوں پر مسح کرتے دیکھا تو اس کو بیان کیا اور دوسرے وقت میں جوربین پر مسح کرتے دیکھا تو اس کو بیان کیا جس میں کوئی تعارض نہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے حدیث مغیرہ کی تخریج کے بعد کہا ہے

(باقی بر صفحہ ۱۰۶)

وَلِاَنَّہٗ یُمْکِنُ الْمَشْیُ فِیْہِ اِذَا کَانَ ثَخِیْنًا وَھُوَ اَنْ یَّسْتَمْسِکَ عَلَی السَّاقِ مِنْ غَیْرِ اَنْ یُّرْبَطَ بِشَیْءٍ فَاَشْبَہَ الْخُفَّ وَلَہٗ اَنَّہٗ لَیْسَ فِیْ مَعْنَی الْخُفِّ لِاَنَّہٗ لَا یُمْکِنُ مُوَاظَبَۃُ الْمَشْیِ فِیْہِ اِلَّا اِذَا کَانَ مُنْعَلًا وَھُوَ مَحْمَلُ الْحَدِیْثِ وَعَنْہُ اَنَّہٗ رَجَعَ اِلٰی قَوْلِہِمَا وَعَلَیْہِ الْفَتْوٰی

توضیح اللغۃ:۔

مشی چلنا، ثخینا سخت اور موٹا، یستمسک استمساکا ٹھہر جانا، ساق پنڈلی، یربط (ن، ض) ربطا باندھنا مواظبۃ مداومت:۔ ترجمہ:

اور اس لئے کہ ان میں چلنا ممکن ہے جب وہ گاڑھے اور سخت ہوں یعنی کسی چیز سے باندھے بغیر پنڈلی پر رک سکتے ہوں تو وہ موزہ کے مشابہ ہو گئے، امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جوربین خفین کے معنی میں نہیں ہیں۔ کیونکہ ان میں رفتار کی مداومت ممکن نہیں مگر اس وقت جب وہ منعل ہوں اور یہی حدیث کا محمل ہے اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ آپ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا اور اسی پر فتوی ہے:۔ تشریح:

قولہ ولانہ یمکنہ الخ صاحبین کی طرف سے مسح جوربین کے جواز کی عقلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ گاڑھے ہونیکی حالت میں خفین کی طرح جوربین میں بھی قطع مسافت ممکن ہے (اور گاڑھے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جوربین

(بقیہ ص۱۰۵)

"ہذا حدیث حسن صحیح"

حدیث ابو موسی اشعری رض کی تخریج ابن ماجہ نے سنن میں، طحاوی نے شرح آثار میں، طبرانی نے معجم میں اور بیہقی نے یوں کی ہے "عن عیسی بن سنان عن الضحاک بن عبد الرحمن عن ابی موسی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضاء و مسح علی الجوربین والنعلین"

علامہ زیلعی نے نصب الرایہ میں ذکر کیا ہے کہ میں نے یہ روایت ابن ماجہ میں نہیں پائی اور حافظ ابن عساکر نے بھی اس کو اطراف میں ذکر نہیں کیا، لیکن شیخ تقی الدین نے الامام میں اور ابن الجوزی نے "التحقیق" میں ابن ماجہ کی طرف منسوب کیا ہے اور وہ ہمارے یہاں مطبوعہ نسخوں میں موجود ہے،

امام ابو داؤد۔ اس کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ روایت نہ متصل ہے نہ قوی، حافظ بیہقی اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ متصل تو اس لئے نہیں ہے کہ اس کو ضحاک بن عبد الرحمن نے حضرت ابو موسی سے روایت کیا ہے اور حضرت ابو موسی سے ضحاک کا سماع ثابت نہیں اور قوی اس لئے نہیں کہ اس کی اسناد میں عیسی بن سنان راوی ضعیف ہے، ذہبی کہتے ہیں کہ امام احمد اور ابن معین نے اس کو ضعیف کہا ہے نیز عقیلی نے بھی ضعیف ہی بتایا ہے لیکن عجلی نے اس کے متعلق لا باس بہ کہا ہے:۔

حضرت علی رض، ابو مسعود رض، براء بن عازب رض اور انس بن مالک رض کے آثار بیہقی اور عبد الرزاق نے اور ابو امامہ رض، سہل بن سعد اور حضرت عمر رض کے آثار ابن ابی شیبہ نے اور حضرت ابن عباس رض کا اثر بیہقی نے روایت کیا ہے:۔

بغیر باندھے پنڈلی پر رُک سکیں) پس جوربین خفین کے مشابہ ہو گئے تو حکم میں خفین ہی کے ساتھ ملحق ہوں گے، صاحبِ عین الہدایہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ سوتی موزے انگریزی بھی بغیر کسی بندش کے پنڈلی پر ٹھہر جاتے ہیں تو اس قیاسی دلیل کی رو سے ان پر بھی مسح جائز ہونا چاہیئے

جواب یہ ہے کہ اول تو وہ اس قدر گاڑھے نہیں ہوتے جو تخین کی حد میں آ سکیں، دوسرے یہ کہ بلا بندش ٹھہر جانے سے مراد یہ ہے کہ وہ بذاتِ خود ایسے ٹھوس اور سخت ہوں اور انگریزی موزوں میں یہ بات نہیں ہوتی بلکہ وہ صرف بناوٹ کی وجہ سے ٹھہر جاتے ہیں اس لئے ان پر مسح جائز نہ ہوگا (عین الہدایہ) :-

قولہ ولہ انہ لیس الخ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جوربین خفین کے درجہ میں نہیں ہیں اس لئے کہ جب تک یہ منعل نہ ہوں اس وقت تک ان سے بطریقِ مداومت قطع مسافت ناممکن ہے اور حدیث مذکور میں جو یہ ہے کہ آپ نے جوربین پر مسح کیا، بتقدیرِ صحت و ثبوت اس کا محمل بھی یہی ہے کہ آپ کے جوربین منعل تھے اور آپ نے نعل سمیت جوربین پر مسح فرمایا ہے اور یہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہے کہ خالی نعل پر مسح کرنا کسی کا بھی قول نہیں ہے،

محقق ابن الہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ مسحِ خفین خلافِ قیاس ہے اور مسحِ خف کی تعلیق موزہ کی صورتِ خاصہ کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ معنیٔ خف کے پیشِ نظر ہے تو غیرِ خف کو خف کے ساتھ بطریقِ دلالت ہی لاحق کیا جا سکتا ہے اور بطریقِ دلالت کا مطلب یہ ہے کہ غیر خف خف کے معنی میں ہو یعنی وہ ساترِ محلِ فرض ہو اور اس سے متابعتِ مشی ممکن ہو،

اب امام صاحب کا خیال تو یہ ہے کہ یہ معنی صرف جوربِ منعل ہی میں متحقق ہیں لہٰذا حدیث کا محمل یہی ہوگا، لانہا واقعۃ حال لا عموم لہا، اور صاحبین کا خیال یہ ہے کہ معنی مذکور کا تحقق بلا نعل بھی ہو سکتا ہے تو جوازِ مسح کو وجودِ نعل کے ساتھ خاص کرنا گویا دلیل (یعنی حدیث) اور دلالت کو بلا سبب ان کے مقتضٰی سے محدود کرنا ہے اسی لئے امام صاحب نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا (فتح القدیر) :-

قولہ وعنہ انہ رجع الخ مبسوط، فتح القدیر، عنایہ، کفایہ، بدائع، کافی، شامی، تبیین، اور مجمع الانہر میں ہے کہ امام صاحب نے اپنے مرض الموت میں جوربین پر مسح کیا اور اپنے تیمارداروں سے فرمایا کہ میں نے وہ فعل کر لیا جس سے لوگوں کو منع کرتا تھا، اس قول سے اصحاب نے آپ کے رجوع پر استدلال کیا ہے۔ یہ واقعہ بعض کی تصریح کے مطابق وفات سے سات روز قبل کا ہے اور بقول امام کرخی رح تین روز قبل کا اور بقول بعض نو روز قبل کا ہے :-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

ولا یجوز المسح علی العمامۃ

ترجمہ: اور عمامہ پر مسح جائز نہیں ہے:۔ تشریح:

قولہ ولا یجوز المسح الخ عمامہ یعنی پگڑی پر مسح جائز ہے یا نہیں؟ امام اوزاعی، اسحاق، ابو ثور، وکیع بن الجراح داؤد بن علی اور بقول حافظ ابن حجر۔ ابن جریر طبری، ابن خزیمہ، اور ابن المنذر وغیرہ نے اس کو جائز کہا ہے، امام ترمذی نے حضرت ابوبکر صدیق و عمر فاروق اور حضرت انس کا بھی یہی قول بتایا ہے اور ابن رسلان نے اپنی شرح میں حضرت ابو امامہ، سعد بن مالک، ابو الدرداء، عمر بن عبد العزیز، حسن، قتادہ اور مکحول سے بھی یہی روایت کیا ہے کہ عمامہ پر مسح کر لینا کافی ہے بلکہ خلال نے تو حضرت عمر سے یہاں تک روایت کیا ہے انہ قال۔ "من لم یطہرہ المسح علی العمامۃ فلا طہرہ اللہ" امام احمد بھی مسح عمامہ کو جائز قرار دیتے ہیں مگر چند شرائط کے ساتھ۔

اول یہ کہ عمامہ کمالِ طہارت کے بعد باندھا گیا ہو جیسا کہ خفین میں ہے، دوم یہ کہ عمامہ پورے سر کو ساتر ہو، سوم یہ کہ اس کو عرب کے طریقہ پر باندھا گیا ہو یعنی وہ محنک ہو (ڈاڑھی کے نیچے سے لا کر اس کو باندھ دیا گیا ہو، ابن قدامہ نے المغنی میں لکھا ہے کہ اگر عمامہ کا کچھ حصہ ٹھوڑی کے نیچے سے نہ لایا گیا اور نہ اس کا سرا چھوڑا گیا تو اس پر مسح جائز نہیں کیونکہ ایسے عمامے اہل ذمہ کے ہوتے ہیں اور ان کے اتارنے میں کوئی کلفت و زحمت نہیں ہوتی اھ، امام شافعی فرماتے ہیں کہ عمامہ کا مسح مستقلاً درست نہیں، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ پہلے بالوں کے کچھ حصے پر مسح کیا جائے پھر اس مسح کی تکمیل عمامہ پر کر لی جائے، یہ تکمیل بھی اسی وقت درست ہے جب عمامہ کھولنے میں تکلف ہوتا ہو۔ امام ترمذی نے سفیان ثوری، مالک بن انس اور ابن المبارک کا بھی یہی قول بتایا ہے۔

حنفیہ سے اصل مذہب میں کوئی قول منقول نہیں، امام محمد سے صرف اتنا منقول ہے کہ "عمامہ پر مسح پہلے تھا پھر منسوخ ہو گیا امام ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کا قول یہی ہے، بلکہ بقول خطابی جمہور کا قول یہی ہے،

مثبتین جواز مسح عمامہ کے دلائل یہ ہیں (۱) حدیث عمرو بن امیہ ضمری رض جس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے، "قال: رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی عمامتہ وخفیہ" کہ میں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو عمامہ اور خفین پر مسح فرماتے ہوئے دیکھا (۲) حدیث بلال رض جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ومسح علی الخفین والخمار" کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے خفین اور دوپٹہ پر مسح فرمایا (۳) حدیث ابو امامہ رض۔ جس کی تخریج طبرانی نے معجم میں کی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یمسح علی الخفین

والعمامة ثلاثاً في السفر ويوماً وليلةً في الحضر" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خفین پر اور عمامہ پر مسح فرماتے تھے سفر میں تین روز تک اور حضر میں ایک دن رات تک،

مانعین مسح کی دلیل آیتِ وضوء "وامسحوا برؤسکم" ہے جس میں سروں پر مسح کرنے کا حکم ہے اور ظاہر ہے کہ جو شخص عمامہ پر مسح کرے اس کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے سر پر مسح کیا تو اگر اس کے جواز کا قول کیا جائے تو کتاب اللہ پر زیادتی لازم آتی ہے جس کے لئے خبر مشہور کی ضرورت ہے اور خبر مشہور ہے نہیں لہٰذا مسح عمامہ جائز نہیں نیز سر مستقل عضو ہے جس کی طہارت مسح قرار دی گئی ہے پس اگر سر پر کوئی چیز مسح سے حائل و مانع ہو تو اس کا مسح صحیح نہ ہوگا، جیسے تیمم میں ہے کہ اگر منہ اور ہاتھوں پر کوئی کپڑا ڈال کر اس پر مسح کرے تو کسی کے نزدیک بھی تیمم درست نہ ہوگا، اور مانعین مسح عمامہ کی جانب سے مثبتینِ جوازِ مسح عمامہ کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ

(۱) حافظ عمر ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ مسح عمامہ کی احادیث سب معلول ہیں اور امام بخاری نے جو حدیث عمرو روایت کی ہے اس کا فسادِ اسناد ہم نے "الاجوبة عن المسائل المستغربة" میں بیان کیا ہے، اصیلی کہتے ہیں کہ حدیثِ عمرو میں عمامہ کا ذکر اوزاعی سے خطاء ہوا ہے کیونکہ شیبان اور حرب و ابان نے اس بارے میں اوزاعی کی مخالفت کی ہے لہٰذا ایک پر جماعت کو ترجیح دینی چاہیئے، محقق عینی نے اصیلی کا قول مذکور نقل کر کے اس پر تعقب بھی کیا ہے کہ اوزاعی کے تفرد کو محض خطاء پر محمول کرنا محدثانہ اصول سے قابلِ تنقید ہے کیونکہ زیادتی ثقہ بھی تو ہو سکتی ہے جو دوسری روایات کے منافی نہ ہونیکی صورت میں مقبول ہوا کرتی ہے (عمدہ)

(۲) بیہقی و خطابی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ بعض روایات میں اختصار ہو گیا ہے اور مراد ان میں بھی مسح عمامہ و ناصیہ دونوں ہیں، اس توجیہ کی صحت اس سے معلوم ہوتی ہے کہ بعض طرقِ روایت حدیثِ مغیرہ میں اور حدیثِ بلال میں بھی مسح خفین و ناصیہ و عمامہ تینوں کا ذکر ہے اور بیہقی نے اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے (۳) علامہ خطابی نے معالم السنن میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسح راس کو فرض کہا ہے اور حدیث میں تاویل کا احتمال ہے لہٰذا یقینی بات کو احتمال والی بات کی وجہ سے ترک نہیں کر سکتے،

(۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کا مسح قصداً و ارادۃً فرمایا اور مسح کے ذیل میں جو تبعاً (یعنی بلا قصد و ارادہ) عمامہ کو ہاتھ لگے صحابی نے اس کو ظاہری صورتِ مسح ہونیکے سبب سے مسح عمامہ سے تعبیر کر دیا گو مسح عمامہ حقیقۃً اور قصداً نہ تھا، پھر بعد کے دوسرے راویوں نے صحابی کے مقصد کو نہ سمجھا اور اس کے ذکر کردہ مسح کو حقیقی و قصدی مسح قرار دیدیا جس کی ذمہ داری صحابی پر نہیں ہے،

(۵) مسح عمامہ کسی عذر سے ہوا ہوگا جیسے زکام، دردِ سر، ٹھنڈ کا اثر وغیرہ دماغی تکالیف، اس کی تائید حدیثِ ثوبان سے بھی ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فوجی دستہ بھیجا، ان کو سفر میں ٹھنڈ لگ گئی واپسی پر آپ نے ان کو مسح عمامہ و خفین کی اجازت مرحمت فرمائی۔ (۶) مسح عمامہ سے مراد تو مسح متعارف شرعی ہی ہے یعنی حقیقۃً سر کا مسح چونکہ وہ سر پر عمامہ ہونیکی حالت میں تھا اس لئے اس حالت کا ذکر کر دیا گیا (باقی بر صفحہ ۱۱۱)

والقَلَنسُوَۃِ والبُرقعِ والقُفّازَینِ ۵؎ لانہ لاحرجَ فی نزعِ ھٰذہ الاشیاءِ والرخصۃ لدفع الحرج

ترجمہ ۸؎

اور ٹوپی، برقع اور دستانوں پر بھی مسح جائز نہیں ہے، کیونکہ ان چیزوں کے نکالنے میں کوئی تنگی نہیں ہے اور رخصت دفعِ حرج ہی کے لئے ہوتی ہے :۔ تشریح:

قولہ والقلنسوۃ الخ قلنسوہ اور قلنسیہ ایک خاص قسم کی ٹوپی ہے جس کو کلاہ کہتے ہیں اور پادری جس ٹوپی کو استعمال کرتا ہے اس کو عوام قلوسہ کہتے ہیں، بُرقع مشہور نسوانی پوشاک ہے جو عورتیں باہر نکلنے کے وقت پردہ کی غرض سے سر سے پاؤں تک پہنتی ہیں، قفازین قفاز کا تثنیہ ہے بمعنی دستانہ، ان چیزوں پر مسح کے عدمِ جواز پر تمام فقہاء متفق ہیں کیونکہ ان کے نکالنے اور اتارنے میں کوئی زحمت نہیں ہوتی اور شرعی رخصت دفعِ حرج ہی کے لئے ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ مسحِ خف کا ثبوت خلافِ قیاس حدیث سے ہے تو اور چیزوں کو موزوں پر قیاس نہیں کر سکتے :۔

(بقیہ ص ۱۰۹)

جس سے راوی کا مقصد، عمامہ باندھے ہوئے سر کے مسح کا طریقہ بتلانا ہے، جیسے حدیث ابو داؤد میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمامہ کے نیچے سے ہاتھ داخل کر کے سر کے اگلے حصہ کا مسح فرمایا اور عمامہ کو نہیں کھولا،

(۷) مسح کا مقصد سر کو تری پہنچانا ہے اس لئے اگر عمامہ چھوٹا ہو جو پورے سر پر نہ آئے اور سر کے اطراف کھلے ہوں یا عمامہ کا کپڑا جھنجھنا اور باریک ہو جس سے پانی کی تری سر تک پہنچ جائے تو باوجود عمامہ کے بھی مقصود حاصل ہو جائیگا اس توجیہ کی تائید لفظ خمار سے ہوتی ہے جو بجائے عمامہ کے حضرت بلال رض سے مسلم، نسائی اور ترمذی میں مروی ہے، گویا ایسے عمامہ کو باریک کپڑے کے باعث عورتوں کی اوڑھنی سے تشبیہ دی گئی ہے، یہ توجیہ شیخ ابوالحسن سندی نے حاشیہ نسائی میں ذکر کی ہے اور ان کے علاوہ دیگر علماء نے بھی لکھی ہے،

(۸) احتمال ہے کہ مسحِ عمامہ کا وقوع نزولِ مائدہ سے پہلے ہوا ہو، اس لئے وہ اس سے منسوخ ہو گیا، یہ توجیہ بھی شیخ سندی نے لکھی ہے، لیکن اس میں یہ اشکال ہے کہ حدیثِ مغیرہ رض کا تعلق غزوۂ تبوک یا اس سے واپسی کے زمانہ سے ہے اور آیتِ مائدہ غزوۂ بنی المصطلق میں اتری ہے اس لئے اس کا نزول غزوۂ تبوک سے قبل ٹھہرتا ہے، (۹) حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ اگر مسح عامہ پر اکتفاء کرنا ثابت ہو تو اس کو وضوء علی الوضوء کے واقعات میں سے شمار کیا جائے کیونکہ میرے نزدیک وضوء کی قسم کا ثابت ہے اگرچہ حافظ ابن تیمیہ نے اس کا انکار کیا ہے (یہ جوابات انوار الباری سے ملخص ہیں اور انکے اکثر ماخذ میرے پاس بھی موجود ہیں:

۵؎ القفاز بالضم والتشدید شئی یعمل للیدین یحشی بالقطن ویکون لہ ازرار تزر علی الساعدین من البرد تلبسہ المرأۃ فی یدیھا کذا فی الصحاح ۱۲ عنایہ

ویجوز المسح علی الجبائر وان شدّھا علی غیر وضوء

ترجمہ: اور زخم کی کھپچیوں پر مسح کرنا جائز ہے اگرچہ ان کو بے وضوء باندھا ہو۔ تشریح:

قولہ ویجوز المسح الخ جبائر یعنی زخم کی کھپچیوں پر مسح کی صفت کے متعلق اختلاف ہے کہ یہ فرض ہے یا واجب یا مستحب ہے سو بعض نے کہا ہے کہ صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور امام صاحب کے نزدیک مستحب ہے لان العذر اسقط وظیفۃ المحل، اور بعض نے کہا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک فرض ہے کیونکہ وظیفہ (حکم) حائل کی طرف منتقل ہو گیا ہے، امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ نص نے وظیفہ کو ایک خاص محل میں واجب کیا ہے تو محل آخر میں ایسے نص کے بغیر جائز نہ ہوگا جس کے ذریعہ سے زیادتی جائز ہو جیسے حدیث مسح خف، اور مسح جبیرہ کی بابت ایسا نص نہیں ہے اس لئے ہم نے اس کا اعتبار صرف وجوب عمل کے حق میں کیا ہے نہ کہ فساد صلوٰۃ کے حق میں یہاں تک کہ بغیر مسح کے نماز جائز ہو جائیگی (فتح)

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ اختلاف صرف مجروح یعنی زخم کی پٹی میں ہے رہا مکسور یعنی جس کی ہڈی ٹوٹ جائے سو اس میں بالاتفاق پٹی پر مسح واجب ہے غالبًا یہ قول اس پر مبنی ہے کہ مسح جبیرہ کی بابت جو حدیث علیؓ مروی ہے وہ مکسور ہی کے سلسلہ میں ہے (مستصفی، فتح) اور بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ درحقیقت اختلاف ہے ہی نہیں اس لئے کہ عدم جواز ترک مسح جو صاحبین کا قول ہے یہ اس شخص کی بابت ہے جس کیلئے مسح کرنا مضر نہ ہو اور امام صاحب جو جواز ترک کے قائل ہیں یہ اس کی بابت ہے جس کیلئے مسح مضر ہو۔

صاحب عنایہ کہتے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ صاحب کتاب کے قول "ویجوز المسح اھ" میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مسح جبیرہ نہ فرض ہے نہ واجب، اس واسطے کہ اس سلسلہ میں روایات مختلف ہیں چنانچہ شرح طحاوی اور تجرید قدوری میں ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مسح جبیرہ فرض نہیں ہے گو اس کے لئے نقصان دہ نہ ہو بلکہ مستحب ہے اور محیط میں ہے کہ امام صاحب کے نزدیک واجب ہے اس کے بغیر نماز ہو جائیگی اور صاحبین کے نزدیک نماز نہ ہوگی، وہ یہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو اس کا حکم فرمایا ہے اور امر وجوب کیلئے ہوتا ہے، امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ مسح جبیرہ ماتحت الجبیرہ کے غسل کا قائم مقام ہے وغسل ماتحتہا لم یکن واجبًا فکذا المسح (عنایہ) صاحب ہدایہ نے اپنی کتاب تجنیس میں کہا ہے کہ اعتماد اسی پر ہے جو شرح طحاوی اور شرح زیادات میں ہے کہ امام صاحب کے نزدیک فرض نہیں ہے،

جوامع الفقہ، فتاوی عتابیہ، خلاصہ، شرح مجمع، عیون اور شامی میں صاحبین کے قول کی طرف امام صاحب کا رجوع نقل کیا ہے لیکن محقق ابن الہمام نے رجوع کی بابت کہا ہے، لم یشتہر شہرۃ نقیضہ عنہ، پھر صاحب کفایہ نے کہا ہے کہ پٹی پر مسح کرنا اس وقت جائز ہے جب زخم پر مسح کرنا مضر ہو ورنہ جائز نہیں، محیط میں یہ قید ابو علی حسن بن خضر نسفی سے مذکور ہے ان کان یقول ینبغی ان یحفظ ہذا فان الناس عنہ غافلون، اور بلا وضوء بھی جواز مسح کی وجہ یہ ہے کہ کھپچیاں عجلت و ضرورت کی حالت میں باندھی جاتی ہیں اگر اس حالت میں طہارت شرط ہو تو یہ مفضی الی الحرج ہوگی:۔

لانہ علیہ السلام فعل ذلک وامر علیاً رضہ بہ

ترجمہ: کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی ایسا کیا ہے اور حضرت علی رضہ کو بھی اس کا حکم کیا ہے:۔

تشریح: قولہ: لانہ علیہ السلام الخ علامہ زیلعی فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جبیرہ پر مسح فرمانا اور حضرت علی رضہ کو اس کا حکم کرنا یہ دو حدیثیں ہیں، پس بہ نفس نفیس آپکے مسح کرنیکی حدیث دار قطنی نے سنن میں حضرت ابن عمر رضہ سے اور طبرانی نے معجم میں حضرت ابو اُمامہ رضہ سے روایت کی ہے، حدیث ابن عمر رضہ کے الفاظ یہ ہیں "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یمسح علی الجبائر"، اور حدیث ابو اُمامہ رضہ کے الفاظ یہ ہیں "انہ لما رماہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ابن قمہ یوم احد رائیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضا حل عن عصابتہ ومسح علیہا بالوضوء"، لیکن یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، حدیث ابن عمر رضہ کی اسناد میں ابو عمارہ محمد بن احمد بن مہدی ہے جس کی بابت دار قطنی نے کہا ہے ہذا ضعیف جدا ولا یصح ہذا الحدیث مرفوعاً (نصب) شیخ منذری فرماتے ہیں کہ البتہ ابن عمر رضہ سے خود ان کا یہ فعل موقوفاً صحیح ہے چنانچہ موصوف نے اپنی سند کے ساتھ روایت کیا ہے "ان ابن عمر رضہ توضأ وکفہ معصوبۃ فمسح علیہا وعلی العصابۃ وغسل سوی ذلک"، حافظ ابو بکر احمد بن الحسین نے بھی اس کو موقوفاً صحیح مانا ہے اور اس سلسلہ میں موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہو سکتا ہے لان الابدال لاتنصب بالرای (فتح) اور حضرت علی رضہ کو آپکے حکم دینے کی حدیث ابن ماجہ، بیہقی اور دار قطنی نے سنن میں حضرت علی رضہ سے یوں روایت کی ہے "قال: انکسرت احدی[عہ] زندی، فسألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فامرنی ان امسح علی الجبائر"، مگر یہ حدیث بھی ضعیف ہے دار قطنی کہتے ہیں کہ اس کا راوی ابو خالد عمرو بن خالد واسطی متروک ہے، ابن ابی حاتم نے العلل میں لکھا ہے کہ میں نے اپنے والد سے اس حدیث کی بابت دریافت کیا تو آپ نے فرمایا حدیث باطل لا اصل لہ وعمرو بن خالد متروک الحدیث، ابن القطان نے اپنی کتاب میں اسحاق بن راہویہ کا قول ذکر کیا ہے عمرو بن خالد کان یضع الحدیث، شیخ ابن معین فرماتے ہیں کہ یہ تو کذاب ہے نہ ثقہ ہے نہ مامون (نصب) بہرکیف بقول امام نووی اس حدیث کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے، البتہ بقول حافظ بیہقی اس باب میں اصح حدیث حضرت جابر رضہ کی ہے جس کی تخریج امام ابو داؤد اور بیہقی نے کی ہے، حضرت جابر رضہ فرماتے ہیں،

خرجنا فی سفر فاصاب رجلاً منا حجر فشجہ فی راسہ ثم احتلم فقال لاصحابہ: ہل تجدون لی رخصۃ فی التیمم؟ قالوا: ما نجد لک رخصۃ وانت تقدر علی الماء قال: فاغتسل فمات فلما قدمنا علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اخبر بذلک فقال: قتلوہ قتلہم اللہ،

ہم سفر میں نکلے اور ہم میں سے ایک شخص کے پتھر لگا اور اس کا سر زخمی ہو گیا پھر اس کو نہانے کی ضرورت ہو گئی اس نے ساتھیوں سے کہا: میرے لئے تیمم کی رخصت ہے؟ ساتھیوں نے کہا ہم تیرے لئے رخصت نہیں پاتے جبکہ تو پانی پر قادر ہے پس اس نے غسل کیا اور مر گیا جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو فرمایا:

(باقی بر صـ ۱۱۳)

عہ فی المغرب انکسرت احدی زندی علی صوابہ بکسر احد زندیہ لان الزند مذکر والزندان عظما الساعد ۱۲ فتح

ولانّ الحرجَ فیہ فوقَ الحرجِ فی نزعِ الخف فکان اَولیٰ بشرعِ المسحِ ویُکتفی بالمسحِ علیٰ اکثرھا ذکرہ الحسنُ ولایتوقّتُ لعدمِ التوقیف بالتوقیت وان سقطت الجبیرۃُ عن غیرِ برءٍ لایبطل المسحُ لان العذرَ قائمٌ والمسحُ علیھا کالغسلِ لما تحتھا مادام العذرُ باقیاً وان سقطت عن برءٍ بطلَ لزوالِ العذرِ وان کان فی الصلوٰۃ استقبلَ لانہ قدرَ علی الاصل قبل حصولِ المقصودِ بالبدلِ

ترجمہ: اور اس لئے کہ جبیرہ کھولنے میں موزہ اتارنے کی بہ نسبت کہیں زیادہ حرج ہے تو مسح مشروع ہونے میں یہ اولیٰ ہوگا اور جبیرہ کے اکثر حصہ پر مسح ہوجانا کافی ہوگا اس کو حسن نے ذکر کیا ہے اور مسحِ جبیرہ کیلئے وقت کی کوئی تحدید نہیں کی جائیگی کیونکہ اس کا وقت معلوم نہیں ہے، اگر اچھا ہوئے بغیر جبیرہ گر پڑا تو مسح باطل نہ ہوگا، کیونکہ عذر باقی ہے، اور جبیرہ پر مسح کرنا ایسا ہی ہے جیسے اس کے نیچے کا دھونا جب تک کہ عذر باقی رہے اور اگر اچھا ہونے سے جبیرہ گر پڑا تو مسح باطل ہو جائیگا، کیونکہ عذر ختم ہو چکا ہے، اور اگر نماز میں گرا ہو تو نماز از سرِ نو پڑھے کیونکہ وہ اصل پر قادر ہوگیا ہے بدل کے ذریعہ مقصود حاصل ہونے سے پہلے:۔ تشریح:

قولہ ولان الحرج الخ جوازِ مسحِ جبیرہ کی عقلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ موزے نکالنے کی بہ نسبت کھپچی اور پٹی کھولنے میں کہیں زیادہ حرج اور دشواری ہوتی ہے اس کے باوجود جب مسح خفین کی اجازت ہے تو مسح جبیرہ بدرجۂ اولیٰ مشروع ہونا چاہیئے،

محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ صاحبِ ہدایہ کے قول "ولان الحرج فیہ اھ" سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسح جبیرہ بطریق دلالت ثابت ہے تو اس کا فرض ہونا لازم آیا اس لئے کہ اگر موزہ نہ نکالے تو موزہ پر مسح کرنا فرض ہے لیکن فرماتے ہیں کہ فرض ہونا لازم نہیں آتا لجوازِ السقوط رأساً بالعذر کما یجوز الانتقال بہ لولا الوارد فی ھذا من الآحاد الموجبۃ لانتقال الوظیفۃ الی الحائل مسحاً:۔

قولہ ویکتفی بالمسح الخ شیخ الاسلام خواہرزادہ نے مبسوط میں لکھا ہے کہ اگر جبیرہ کے بعض حصہ پر مسح کرلیا تو یہ بھی کافی ہے یا استیعاب ہی ضروری ہے بظاہر الروایہ میں اس کی بابت کچھ مذکور نہیں، البتہ حسن بن زیاد کی امالی میں ہے کہ اگر اکثر حصہ پر مسح کرلیا تو یہ کافی ہے اور اگر نصف یا اس سے کم پر کیا تو جائز نہیں، (عنایہ، کفایہ) صاحبِ کنز نے کافی میں لکھا ہے "ویکتفی بالمسح علیٰ اکثر ما فی الصحیح لئلا یؤدی الی فساد الجراحۃ اھ" (شلبی)۔

(بقیہ صہ ۱۱۲)

اَلاَسألوا اذالم یعلموا؟ فانما شفاء العِیِّ السؤال، انما کان یکفیہ ان یتیمم ویعصر او یعصب (شک موسیٰ) علی جرحہ خرقۃ ثم یمسح علیھا ویغسل سائر جسدہ:

تم لوگوں نے اسے مار ڈالا، جب تمہیں معلوم نہیں تھا تو کیوں نہ پوچھ لیا کہ ناواقف کیلئے پوچھنا ہی میں شفاء ہے، اس کیلئے تو یہی کافی تھا کہ تیمم کر لیتا اور زخم پر پٹی باندھ کر مسح کر لیتا اور بقیہ بدن دھو ڈالتا،

طحاوی اور شرح وقایہ میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے، پھر صاحب ہدایہ نے حسن بن زیاد کی طرف اکثر حصہ پر مسح کا کافی ہونا منسوب کیا ہے، لیکن قاضیخاں نے ان کی طرف شرطِ استیعاب کو منسوب کیا ہے، قاضی ابوزید دبوسی کی الاسرار میں بھی اشتراطِ استیعاب ہی مذکور ہے :۔

قولہ ولا یتوقت الخ مسحِ خف اور مسحِ جبیرہ میں مختلف وجوہ سے فرق ہے (۱) جبیرہ یا پٹی باوضو ہو باندھے یا بلاوضو اور بلاغسل باندھے سب طرح جائز ہے بخلاف مسحِ خف کے کہ وہ بلا طہارت جائز نہیں، یہ صاحبِ کتاب کے قول "وان شدہا علی غیر وضوء" میں مذکور ہے (۲) مسح جبیرہ کیلئے وقت کی کوئی تحدید نہیں ہے کیونکہ اس کا مدار اچھا ہونے پر ہے اور اچھا ہونے کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے لانہ لم یرد فیہ اثر ولا خبر والمقادیر لاتعرف الا سماعا، پیشِ نظر قول میں یہی مذکور ہے :۔

قولہ وان سقطت الجبیرۃ الخ (۳) اگر اچھا ہوئے بغیر کھپچی گر گئی یا پٹی کھل گئی تب بھی مسح باطل نہ ہوگا کیونکہ عذر باقی ہے، بخلاف مسحِ خف کے کہ اگر موزہ نکال دیا تو مسح باطل ہو جائے گا :۔

(فائدہ) (۴) اچھا ہو کر پٹی کھلنے اور جبیرہ گرنے سے صرف اسی جگہ کا دھونا ضروری ہے (محیط، کافی) بخلاف مسح خف کے کہ اگر ایک موزہ نکالدیا تو دوسرے پاؤں کا دھونا بھی ضروری ہوگا،

(۵) ایک روایت کے مطابق مسحِ جبیرہ کے بغیر نماز جائز ہے ولا کذلک مسح الخف، (۶) مسح جبیرہ محدث اور جنبی دونوں کے لئے جائز ہے بخلاف مسح خف کے کہ وہ صرف محدث کے لئے جائز ہے، (۷) ایک روایت کے مطابق مسح جبیرہ میں استیعاب شرط ہے مسح خف میں شرط نہیں ہے (۸) مسح جبیرہ میں بالاتفاق نیت شرط نہیں (خلاصہ، بحر) بخلاف مسحِ خف کے کہ اس میں ایک روایت کے مطابق نیت شرط ہے وھناک وجوہ اخر ایضاً یبلغ مجموعہا الی ازید من ثلثین :۔

قولہ والمسح علیہا الخ جبیرہ پر مسح کرنا ایسا ہی ہے جیسے اس کے نیچے عضو کو دھونا جب تک کہ عذر باقی ہو، یہاں تک کہ اگر ایک پاؤں کے جبیرہ پر مسح کیا تو دوسرے پاؤں کو دھونا ضروری ہوگا اور دوسرے پاؤں کے موزہ پر مسح جائز نہ ہوگا تاکہ بقول علامہ طحطاوی اصل اور بدل میں جمع کرنا لازم نہ آئے :۔

قولہ وان سقطت الخ اگر زخم کے اچھا ہو جانیکی وجہ سے جبیرہ گر گیا تو اب مسح باطل ہو جائیگا کیونکہ عذر ختم ہو چکا ہے یہاں تک کہ اگر نماز کی حالت میں یہ صورت پیش آئے تو اب بدل یعنی مسح مؤثر نہ رہے گا کیونکہ اصل یعنی غسل پر قدرت ہو گئی ہے اس لئے اصل کے ساتھ نماز از سرنو پڑھنی ہو گی اور یہ ایسا ہو گا جیسے متیمم اثنائے نماز میں پانی پالے فانہ یستقبلہا کذلک، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص تحری کر کے نماز کی ایک یا دو رکعت پڑھ لے پھر جہتِ کعبہ متیقن معلوم ہو جائے تو وہ از سرنو نہیں پڑھتا بلکہ بناء کر لیتا ہے حالانکہ متحری کی جہت جہتِ کعبہ کا بدل ہے، واجیب بان ذلک بطریق النسخ لما قبلہ لا ان اصلہ کان بطریق النسخ فینبغی فی حق المتحری کذلک والنسخ یظہر فی حق القائم لا فی حق الفائت فلذلک یبنی ولا یستقبل (عنایہ، کفایہ) :۔

بَابُ الحَیضِ وَالاِستِحَاضَۃِ

یہ باب حیض اور استحاضہ کے بیان میں ہے

قولہ باب الخ حیض اور نفاس از قبیلِ احداث ہیں یا از قبیلِ انجاس ؟ بعض حضرات ثانی کی طرف گئے ہیں اور بعض اول کی طرف اور یہی (یعنی ان کا از قبیلِ احداث ہونا ہی) الیق والنسب ہے کیونکہ صاحبِ کتاب مابعد میں "بابُ الانجاس" کہہ رہے ہیں (عنایہ)

جن احداث کا وقوع بکثرت ہوتا ہے یعنی حدث اصغر وحدث اکبر ان سے اور جو ان سے متعلق احکام ہیں انکے بیان سے فراغت کے بعد صاحبِ کتاب ان احداث کو بیان فرما رہے ہیں جن کا وقوع کم ہوتا ہے یعنی حیض، نفاس، استحاضہ، نیز ابواب متقدمہ میں انقطاع حیض و نفاس کے بعد والی طہارت کا حکم بھی آیا ہے لیکن وہاں ان کی حقیقت اور ان کے امتداد کو بیان نہیں کیا گیا اس لئے یہاں ان چیزوں کو بیان کر رہے ہیں، اور یوں بھی کہ اس سے قبل ان احکام کا ذکر آیا ہے جو مرد و عورت دونوں کو شامل ہیں اور یہاں ان احکامات کو ذکر کرنا ہے جو عورتوں کے ساتھ مخصوص ہیں یعنی حیض، نفاس اور استحاضہ (رہا ذکر رعاف وغیرہ سو وہ طرداً للباب ہے) اور حیض چونکہ اصل ہے اور اس کا وقوع بھی بکثرت ہوتا ہے نیز اس کے مسائل کثیر اور فروع غفیر ہیں بخلاف نفاس کے کہ وہ حیض و استحاضہ کے مقابلہ میں قلیل الوقوع ہے اس لئے صاحب کتاب نے عنوان میں نفاس کو ذکر نہیں کیا :۔

قولہ الحیض الخ حیض سے متعلق دس باتیں قابلِ تحقیق ہیں، لغوی[۱]، شرعی معنی[۲]، سبب[۳]، رکن[۴]، شرط[۵]، مقدار[۶]، رنگت[۷]، عمر[۸]، زمانہ[۹]، ثبوت[۱۰]، حکم[۱۱]،

سو لغت میں حیض کے معنی سیلان (بہنے) کے آتے ہیں یقال حاض (ض)۔ السیل والوادی وفاض۔ وادی بہہ پڑی، حاضتِ المرأۃ حیضاً، محیضاً، محاضاً فہی حائض۔ عورت کا خون جاری ہو گیا، ازہری کہتے ہیں کہ اسی سے حوض کو حوض کہتے ہیں کہ اسکی طرف پانی بہتا ہے (بعض لوگوں نے آیت میں لفظ محیض کو اسم مکان قرار دیا ہے) حائض بغیر تاء فصیح لغت ہے، اور جوہری نے فراء سے۔ حائضہ بھی نقل کیا ہے، زمخشری نے حائض بغیر تاء کا استعمال غیر حالتِ حیض کیلئے بتلایا ہے اور حائضہ وہ جس کو فی الحال حیض آ رہا ہو ایسے ہی حامل و مرضع ہے، خلیل کا کہنا ہے کہ جب بالفعل حیض نہ آتا ہو تو اس کو حائض بمعنی حائضنی کہیں گے بمنزلۃ المنسوب یعنی حیض والی جیسے دارع، نابل، تامر، لابن، طالق، طامث وغیرہ،

پھر لغت کے اعتبار سے حیض بنات آدم ہی کیساتھ خاص نہیں بلکہ مادین جانوروں کے حیض کو بھی شامل ہے یقال حاضت الارنب، خرگوشنی کو حیض آنے لگا، چنانچہ علم الحیوانات میں ہے کہ خرگوشنی، بجو، چمگادڑ، اونٹنی، کتیا، گھوڑی اور چھپکلی کو حیض آتا ہے،

حیض کی تعبیر اہل عرب کے یہاں دیگر اسماء سے بھی ہوتی ہے چنانچہ ابن نجیم مصری نے دس نام گنائے ہیں، طمث ضحک، اکبار، اعصار، دراس، عراک، فراک، طمس، طم، نفاس، ان کے علاوہ حاض، جاض، حاص اور حاد کے بھی ایک ہی معنی ہیں،

حیض کے شرعی معنی صاحب کنز وغیرہ نے یہ لکھے ہیں "ہو دمٌ ینفضہ رحم امرأۃ سلیمۃ عن داءٍ وصغرٍ"، علامہ کاکی نے اس تعریف کو شیخ فضلی کی طرف منسوب کیا ہے، اس میں ہو ضمیر حیض کی طرف راجع ہے اور حیض گو مؤنث سماعی ہے لیکن عموماً مذکر ہی استعمال ہوتا ہے، دم جنس کے درجہ میں ہے جس میں ہر قسم کا خون داخل ہے، چنانچہ عورت کے خون کی تین قسمیں ہیں حیض، نفاس، استحاضہ، بعض متاخرین نے ایک چوتھی قسم دم ضائع قرار دی ہے اور وہ وہ خون ہے جو قبل از وقتِ بلوغ دکھائی دے، اس کو دم ضائع اس لئے کہتے ہیں کہ اس پر استحاضہ کے احکام وضوء اور صوم وصلوٰۃ وغیرہ مرتب نہیں ہوتے، نیز دمِ استحاضہ مفسدِ دمِ حیض ہوتا ہے اور دمِ ضائع مفسدِ دمِ حیض نہیں ہوتا، یہاں تک کہ اگر مراہقہ عورت نو سال تمام ہونے سے پیشتر پانچ روز خون دیکھے اور پھر نو سال تمام ہونیکے بعد آٹھ روز خون دیکھے پھر طہر صحیح ہو جائے تو اس کی عادت بالاجماع آٹھ روز قرار پائیگی ولو کان دم استحاضۃ نفسد بہا الثمانیہ، لیکن شیخ نجم الدین زاہدی مجتبیٰ میں فرماتے ہیں کہ اس اختلاف میں کوئی فقاہت نہیں ہے اس لئے کہ متقدمین نے دم استحاضہ کی دو قسمیں کی ہیں ایک وہ جو مفسدِ دمِ حیض اور مغیرِ احکامِ حیض ہو (اذا صادفت الاہل فی وقتہا) اور ایک وہ جو مفسد و مغیر نہ ہو جیسے دمِ صغیرہ، دمِ معتوہ، دم مجنونہ (فی غیر وقتہ)

رحم امرأۃ بمنزلہ فصل کے ہے جس سے نکسیر، زخم، رگ، مقعد وغیرہ سے بہنے والے خون خارج ہو گئے، سلیمۃ عن داءٍ سے نفاس خارج ہو گیا کیونکہ نافسہ مریضہ کے حکم میں ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کے تبرعات کا اعتبار ثلث مال سے ہوتا ہے نیز رحم میں پھنسی یا زخم ہو جانیکی وجہ سے خون خارج ہو اس سے بھی احتراز ہو گیا، صغر کی قید سے وہ خون نکل گیا جو نو سال سے کم عمر میں آئے کہ وہ حیض نہیں ہے استحاضہ ہے، تعریف کا حاصل یہ نکلا کہ حیض اس خون کو کہتے ہیں جو ایسی عورت کے رحم سے بہے جو مرض اور کم سنی سے سلامت ہو، بعض حضرات کے نزدیک حیض اس کیفیت کا نام ہے جو اس قسم کے خون آنے پر پیش آتی ہے تو اب حیض کی تعریف یہ ہو گی کہ وہ ایک شرعی مانع ہے جو بوجہ ملامت رحم سے خون آنے پر پیش آتا ہے جس کی وجہ سے عورت بعض امور شرعیہ سے روک دیجاتی ہے

شمس الاطباء حکیم غلام جیلانی نے حیض کی حقیقت یوں بیان کی ہے کہ حیض وہ خون ہے جو عورت کی حالتِ صحت میں ماہ بماہ رحم سے خارج ہوتا ہے، اس کا رنگ سرخ یا سرخ سیاہی مائل ہوتا ہے جو منجمد نہیں ہوتا اور رحم و اندام نہانی کی دیگر رطوبات ملنے سے اس میں تغیر اور بدبو پیدا ہو جایا کرتی ہے، حیض آنا لڑکیوں میں بلوغ کی علامت قرار پایا ہے، ایامِ حمل میں خونِ حیض جنین کی غذا اور ساختِ لحم وشحم میں کام آتا ہے جو خون زائد ہو وہ بعد وضعِ حمل بطور نفاس خارج ہو جاتا ہے نیز ایامِ رضاعت میں خونِ حیض مستحیل بہ شیر مادر ہو جاتا ہے،

حضرت حوا کا شجرۂ ممنوعہ کھا کر اطاعتِ خداوندی کی خلاف ورزی کرنا اس کا باعث اور سبب ہے، رحم سے خون کا برآمد ہونا رکن کہلائیگا اور شرط یہ ہے کہ اس خون سے پہلے نصابِ طہر یعنی پندرہ دن مکمل گذر چکے ہوں اور یہ خون تین دن سے کم نہ ہو، رہی مقدار سو اس میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے،

وقت کا آغاز صحیح قول پر نو سال کے بعد سے ہے، نو سال کا قول امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور محمد بن مقاتل رازی کا ہے اسی کو اکثر مشائخ احناف نے لیا ہے اور یہی مختار ہے (محیط، فتح، رحمۃ الامہ) اور ابو علی دقاق نے ہمارے زمانہ کی عادت کا لحاظ کرتے ہوئے بارہ سال رکھے ہیں (محیط) حکیم غلام جیلانی لکھتے ہیں کہ معتدل ممالک میں ۱۲ سے ۱۶ سال تک کی عمر میں حیض آنے لگتا ہے، گرم ممالک میں ۹ یا ۱۰ برس کی عمر میں اور سرد ممالک میں ۱۶ تا ۲۱ برس کی عمر میں شروع ہوتا ہے،

اور انتہا، سن ایاس تک ہے جس کا اندازہ اکثر مشائخ نے ساٹھ سال سے کیا ہے، بقول صاحب رحمۃ الامۃ امام صاحب سے حسن بن زیاد کی روایت یہی ہے اور مشائخ بخارا و خوارزم نے اس کا اندازہ پچپن سال سے کیا ہے وہو المروی عن محمد فی الرومیات (بنایہ وشرح وقایہ) اور ہمارے زمانہ میں فتوی پچاس سال پر ہے، حضرت عائشہؓ سفیان ثوری، ابن المبارک، محمد بن مقاتل رازی کا یہی قول ہے اور نصیر بن یحییٰ، ابو اللیث اور عز الدین کندی سمرقندی نے اسی کو لیا ہے (کفایہ) امام شافعی اور امام مالک کے یہاں انقطاع دم کی کوئی معین مدت نہیں ہے کیونکہ یہ امکنہ کی حرارت وبرودت کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے، امام احمد سے اس کی بابت تین روایتیں ہیں اول یہ کہ علی الاطلاق مدت انقطاع پچاس سال ہے، دوم یہ کہ علی الاطلاق ساٹھ سال ہے سوم یہ کہ عربیات کے حق میں ساٹھ سال ہے اور عجمیات کے حق میں پچاس سال (رحمۃ الامہ) ثبوتِ حکم خون کے برآمد ہونے سے ہوگا، رنگ اور احکام کا بیان آگے کتاب میں آرہا ہے:-

(فائدہ) حاکم اور ابن المنذر نے حضرت ابن عباسؓ سے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے کہ حیض کی ابتدا حضرت حوا کو اس وقت سے ہوئی جبکہ ان کو جنت سے اُتارا گیا تھا، حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ حیض کو اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی بیٹیوں پر مسلط فرمایا ہے، بعض سلف کا خیال یہ بھی ہے کہ سب سے پہلے حیض بنی اسرائیل میں رونما ہوا (بخاری تعلیقاً) شاید اس کا مطلب یہ ہو کہ اگرچہ حیض کی ابتداء تو ابتدائی زمانہ ہی سے تھی مگر نساء بنی اسرائیل پر اس کا تسلط بطور قہر ونقمت اور سزا کے ہوا ہے، حافظ عبد الرزاق نے مصنف میں اور سعید بن منصور و شیخ مسدد نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ نساء بنی اسرائیل مردوں کے ساتھ صف میں نماز پڑھا کرتی تھیں اور انھوں نے لکڑی کے سانچے بنوا لئے تھے جن پر کھڑی ہو کر اگلی صف میں کھڑے ہونیوالے مردوں کو دیکھا کرتی تھیں جن سے ان کا تعلق ہوتا تھا اس لئے ان پر حیض مسلط کیا گیا اور مساجد میں جانے سے ممانعت کردی گئی۔ مصنف عبد الرزاق میں حضرت عائشہؓ سے بھی اسی کے قریب روایت ہے (لامع):-

(تنبیہ) حیض کا باب نہایت غامض اور دقیق ترین باب ہے اور اسکے مسائل معضلاتِ دین (باقی بر صفحہ ۱۱۸)

اَقلُّ الحیضِ ثلٰثۃُ ایّامٍ ولیالیھا وما نقص من ذٰلک فھو استحاضۃ لقولہٖ علیہ السّلام اَقلُّ الحیضِ للجاریۃِ البکرِ والثیّبِ ثلٰثۃُ ایّامٍ ولیالیھا واکثرُہٗ عشرۃُ ایّامٍ

(کم وبیش مدّتِ حیض کا بیان)

توضیح اللغۃ: لیالی جمع لیل، استحاضۃ بیماری کا خون، جاریہ لڑکی، بکر کنواری، ثیب ضد باکرہ:۔

ترجمہ: حیض کی کم از کم مدت تین دن رات ہے اور جو اس سے کم ہو وہ استحاضہ ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ غیر شادی شدہ اور شادی شدہ دونوں کے حیض کی کم از کم مدت تین دن ہے اور زیادہ سے زیادہ دس روز:۔ تشریح:

قولہ اقل الحیض الخ امام صاحب کے یہاں اقلِ مدت حیض تین دن تین رات ہے ظاہر الروایہ یہی ہے اور امام صاحب سے حسن بن زیاد کی روایت میں تین دن اور انکے درمیان کی دو راتیں ہیں پھر اس میں تسلسل شرط نہیں کہ کسی وقت بھی خون منقطع نہ ہو، بقول صدر شہید اسی پر فتویٰ ہے،

قاضی ابوبکر ابن العربی مالکی نے العارضۃ الاحوذی شرح جامع ترمذی میں لکھا ہے کہ حیض کی صورت پیش آنا تو عورتوں کیلئے قضاء و قدر الٰہی کے تحت مقرر شدہ اور لازمی ہے لیکن اس کی مدت اس لئے نہیں مقرر کی گئی کہ سب عورتوں کے احوال و اوصاف یکساں نہیں، وہ شہروں، عمروں اور زمانوں کے اختلاف کے ساتھ بدل جاتے ہیں پھر ہر عورت کے رحم کی ارخائی کیفیت بہ اختلافِ احوال وظروف مختلف ہوتی ہے جس سے خروجِ دم کبھی کم اور کبھی زیادہ ہوتا ہے اسی لئے فقہائے اُمّت کے مختلف فیصلے سامنے آئے اور جس کے علم میں جو مشاہدات ومسموعات آئے انہی کے موافق تحدید کردی، چنانچہ امام مالک نے تھوڑی دیر کے خروجِ دم کو بھی نصاب قرار دیدیا، امام شافعی نے کم سے کم نصاب ایک دن رات مقرر کیا، امام ابوحنیفہ نے تین دن مقرر کئے، ابن ماجشون نے پانچ دن کو نصاب بتایا، اسی طرح اکثر مدتِ نصاب امام ابوحنیفہ وغیرہ کے نزدیک دس دن، امام شافعی وغیرہ کے یہاں پندرہ دن اور امام مالک کے نزدیک سترہ یوم ہوئی،

علامہ ابن رشد بدایہ میں لکھتے ہیں کہ اقل واکثر حیض اور اقل طہر کے بارے میں ان سب اقوال فقہاء کا مستند (بقیہ صا۱۷)

اور مہاتِ فقہ میں سے ہیں اس واسطے کہ عورت کے حق میں بہت سے امور دینیہ کی صحت وعدمِ صحت کا مدار مسائلِ حیض کی معرفت پر ہے مثلاً طہارت، نماز، روزہ، قراءتِ قرآن، اعتکاف، حج، بلوغ، وطی، طلاق، عدت، استبراءِ رحم وغیرہ اسی وجہ سے محققین علماء وفقہاء نے مسائل حیض میں غایت اہتمام سے کام لیا ہے، چنانچہ ابومحمد ابراہیم بن امدیہ مقدسی قاضی ابوبکر بن العربی مالکی، شیخ برکلی (معاصر علامہ حصکفی صاحب درمختار) عبدالرحمٰن احمد خلف مصری حنفی وغیرہ نے اس سلسلہ میں رسائل لکھے ہیں بلکہ خود امام محمد نے بھی مسائل حیض پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے اس لئے نہایت اہتمام کے ساتھ مسائلِ حیض کی معلومات فراہم کی جائیں اور ان کو محفوظ رکھنے کی کوشش کی جائے (واللہ الموفق:۔

صرف تجربہ عادت ہے اور عورتوں کے اختلافِ احوال کے سبب اکثر عورتوں میں ان امور کی تحدید تجربہ سے بھی دشوار ہے اسی لئے فقہاء میں اختلاف پیش آیا ہے، تاہم اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ اکثر مدتِ حیض سے جو خون زیادہ آئیگا وہ استحاضہ ہوگا،

محقق ابن قدامہ المغنی میں کہتے ہیں کہ شریعت میں احکام مطلق ہیں اور لغت و شریعت کے ذریعہ حیض کی کوئی حد مقرر نہیں ہے لہذا عرف و عادت کی طرف رجوع کرنا پڑیگا جس طرح قبض، احراز و تفرق وغیرہ کے مسائل میں کرتے ہیں، امام نووی نے اس امر پر بھی اجماع نقل کیا ہے کہ اکثر طہر کی بھی کوئی حد مقرر نہیں ہے غرض یہ سب حضرات تحدید کا مدار صرف عرف و عادت پر کہتے ہیں،

اور اصل بھی یہی ہے کہ جس امر میں شرعی تحدید وارد نہیں ہوئی اس کی تقدیر و تحدید نہ کی جائے، چنانچہ اصولِ فقہ میں تصریح ہے کہ حدود و مقادیرِ اشیاء کا تعین قیاس کے ذریعہ جائز نہیں، یعنی حدود و مقادیر مثل اعدادِ رکعات وغیرہ کا فیصلہ کرنا مجتہد کے حدود اختیار سے باہر ہے، یہ صرف شارع کا حق ہے چنانچہ علامہ سرخسی اسی اصول پر چلے ہیں انھوں نے ماءِ قلیل و کثیر اور نماز کے اندر عملِ قلیل و کثیر کی کوئی حد مقرر نہیں کی بلکہ مبتلی بہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے اور اسی طرح اجلِ سلَم و تعریفِ لقطہ میں بھی کیا ہے،

لیکن ایسے امور میں جہاں اصولاً رائے مبتلیٰ بہ کی طرف تفویض ہی صحیح ہے وہیں اس امر سے بھی انکار نہیں ہوسکتا کہ نظامِ عالم بغیر تقدیر کے نہیں چل سکتا، کیونکہ بہت سے عوام صحیح رائے اور قوت فیصلہ سے محروم ہوتے ہیں ان کے لئے تفویض غیر مفید ہے اور لامحالہ ان کے لئے تحدید و تقدیر کی ضرورت ہے تاکہ وہ اس کے مطابق عمل کرسکیں، لہذا ایسے امور کیلئے بھی جن میں شریعت سے تحدید منقول نہیں ہے مجتہد مجبور ہے کہ عوام کی رہنمائی کی غرض سے تحدید کرے،

پھر اجتہاد میں امام ابوحنیفہ کا مرتبہ چونکہ سب ائمہ مجتہدین سے فائق تر ہے اس لئے ان کا فیصلہ بھی سب سے زیادہ معقول و موجہ ہونا چاہیئے اور اس کے ساتھ ہی یہ امر ان کے اجتہادی فیصلہ کو مزید قوت دیدیتا ہے کہ ان کی تائید بہت سی نصوص شرعیہ کی عبارات و اشارات اور آثارِ صحابہ سے ہو رہی ہے (ملخص از انوار الباری) مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "اقل الحیض اھ" جو صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے :-

قولہ لقولہ علیہ السلام الخ اس مضمون کی احادیث حضرت ابوامامہ رضؓ واثلہ بن اسقع رضؓ، معاذ بن جبل رضؓ، ابوسعید خدری رضؓ، انس بن مالک رضؓ اور حضرت عائشہ رضؓ سے مروی ہیں،

(۱) حدیث ابوامامہ - اس کی تخریج طبرانی نے معجم میں، دارقطنی نے سنن میں اور ابن عدی نے الکامل میں کی ہے "اقل الحیض للجاریۃ البکر والثیب ثلثۃ واکثر ما یکون عشرۃ ایام فاذا زاد فھی مستحاضۃ" دارقطنی نے اس کے راوی عبدالملک کو مجہول اور علاء بن کثیر کو ضعیف الحدیث کہا ہے، اور مکحول کی بابت کہا ہے کہ انھوں نے حضرت ابوامامہ رضؓ سے نہیں سنا، ابن عدی نے الکامل میں تخریج کے بعد حسان بن ابراہیم کے متعلق لکھا ہے "انہ لا یتعمد الکذب

ولکنہ یہم وہو عندی لا بأس بہ"، تقریب میں ہے "حسان بن ابراہیم الکرمانی صدوق یخطی"

(۲) حدیث واثلہ رضؓ ۔ اس کی تخریج دار قطنی نے سنن میں کی ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اقل الحیض ثلثۃ ایام واکثرہ عشرۃ ایام"، اس کے تین راوی متکلم فیہ ہیں محمد بن احمد بن انس شامی، حماد بن منہال بصری اور محمد بن راشد، دار قطنی کہتے ہیں کہ حماد مجہول ہے اور محمد بن احمد ضعیف، محمد بن راشد کی بابت ابن حبان نے کہا ہے "کثرت المناکیر فی روایتہ فاستحق الترک"

(۳) حدیث معاذ رضؓ ۔ اس کی تخریج ابن عدی نے الکامل میں کی ہے "انہ سمع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یقول: لاحیض دون ثلثۃ ایام ولاحیض فوق عشرۃ ایام فما زاد علی ذلک فھی مستحاضۃ تتوضاء لکل صلوٰۃ الا ایام اقرائھا، ولانفاس دون اسبوعین ولانفاس فوق اربعین یومًا، فان رأت النفساء الطہر دون الاربعین صامت وصلت، ولایأتیھا زوجھا الا بعد الاربعین، یعنی حضرت معاذ رضؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ تین دن سے کم حیض نہیں ہے اور نہ دس دن سے زیادہ، پس جو اس سے زیادہ ہو وہ استحاضہ ہے ہر نماز کے وقت وضوء کرے بجز ایام حیض کے اور نفاس دو ہفتوں سے کم نہیں ہے نہ چالیس دن سے زیادہ، اگر نفاس والی عورت چالیس دن سے کم میں طہر دیکھے تو نماز روزہ کرے لیکن شوہر کے پاس چالیس دن کے بعد ہی جا سکتی ہے ابن عدی نے امام بخاری، ابن معین اور سفیان ثوری سے اس کے راوی محمد بن سعید شامی کی تضعیف نقل کی ہے،

(۴) حدیث ابو سعید خدری رضؓ ۔ اس کی تخریج ابن الجوزی نے العلل المتناہیہ میں کی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اقل الحیض ثلاث واکثرہ عشر واقل مابین الحیضتین خمسۃ عشر یومًا" آپ کا ارشاد ہے کہ اقل حیض تین دن اور اکثر دس دن ہیں اور دو حیضوں کے درمیان اقل مدت پندرہ دن ہیں ۔ اس کے راوی ابو داؤد سلیمان نخعی کی بابت ابن حبان کا قول ہے "کان یضع الحدیث"، امام احمد کا قول ہے "کان کذابًا"، امام بخاری کا قول ہے "ہو معروف بالکذب" اور یزید بن ہارون کا قول ہے "لایحل لاحد ان یروی عنہ"

(۵) حدیث انس رضؓ ۔ اس کی تخریج ابن عدی نے الکامل میں کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الحیض ثلثۃ ایام واربعۃ وخمسۃ وستۃ وسبعۃ وثمانیۃ وتسعۃ وعشرۃ فاذا جاوزت العشر فھی مستحاضۃ"، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: حیض کے تین دن ہیں اور چار اور پانچ اور چھ اور سات اور آٹھ اور نو اور دس، پھر جب دس سے متجاوز ہو تو وہ مستحاضہ ہے،

ابن عدی نے اس کے راوی حسن بن دینار کی بابت کہا ہے کہ ہر وہ شخص جس نے رجال کے سلسلہ میں کلام کیا ہے وہ اس کے ضعف پر متفق ہے پھر کہا ہے "ولم ار لہ حدیثًا جاوز الحد فی النکارۃ وہو الی الضعف اقرب" لیکن میزان میں ابن المبارک کا قول منقول ہے "اللہم لا اعلم الا خیرا ولکن وقف اصحابی فوقفت"، اس کے بعد ابن عدی کہتے ہیں کہ یہ حدیث جلد ابن ایوب عن معاویۃ بن قرہ عن انس موقوفًا معروف ہے اور جلد بن ایوب کی تضعیف کی گئی ہے (نصب الرایہ)،

لیکن محدث ماردینی حنفی صاحب الجوہر النقی نے اثر انس رض کے بارے میں حافظ بیہقی و امام شافعی کے ۔ راوی اثر انس مذکور جلد بن ایوب پر ۔ نقد و تضعیف کا ذکر کر کے لکھا ہے کہ اس حدیث کی روایت جلد سے بہت سے ائمہ حدیث نے کی ہے جن میں سفیان ثوری، اسماعیل بن علیہ، حماد بن زید ہشام بن حسان، سعید بن ابی عروبہ وغیرہ (یعنی حماد بن سلمہ، جریر بن حازم، عبدالوہاب ثقفی) ہیں اور سفیان ثوری نے تو اس پر عمل بھی کیا ہے، پھر ابن عدی نے خود کہا ہے کہ جلد کی کوئی حدیث میں نے بہت منکر نہیں پائی، دوسرے ان کی روایت مذکورہ کے متابعات و شواہد بھی ہیں، ان میں سے ایک کی تخریج دار قطنی نے بذریعہ ربیع بن صبیح ایک واسطہ سے کی ہے ۔ اور ربیع کی توثیق ابن معین، امام احمد، شعبہ، ابن عدی نے کی ہے (ابن معین نے ربیع کو ثقہ، امام احمد نے لا بأس بہ اور شعبہ نے سادات مسلمین میں سے کہا ہے) اور ربیع و انس کے درمیان واسطہ بظاہر معاویہ بن قرہ ہے نہ کہ جلد، کیونکہ جلد کا سماع بلا واسطہ حضرت انس سے ثابت نہیں ہے اھ (جوہر نقی)

(۶) حدیث عائشہ رض ۔ اس کی تخریج ابن الجوزی نے التحقیق اور العلل المتناہیہ میں کی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال: اکثر الحیض عشر و اقلہ ثلاث"، موصوف نے اس کے راوی حسین بن علوان کی بابت ابن حبان سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث گھڑتا تھا اس کی حدیث لکھنا حلال نہیں اور امام احمد و ابن معین نے اس کی تکذیب کی ہے ۔ (نصب الرایہ)

(۷) اثر عبداللہ بن مسعود رض ۔ اس کی تخریج دار قطنی نے کی ہے "الحیض ثلاث و اربع و خمس و ست و سبع و ثمان و تسع و عشر فاذا زاد فہی مستحاضۃ"، کہ حیض تین دن ہے اور چار، پانچ چھ، سات، آٹھ، نو، دس، جب اس سے زیادہ ہو تو وہ مستحاضہ ہے، دار قطنی کہتے ہیں کہ اس اثر کو اس اسناد کے ساتھ اعمش سے ہارون بن زیاد کے سوا کسی نے روایت نہیں کیا اور وہ ضعیف الحدیث ہے ۔

(۸) اثر عثمان بن ابی العاص ثقفی رض ۔ اس کی تخریج دار قطنی نے کی ہے "قال: الحائض اذا جاوزت عشرۃ ایام فہی بمنزلۃ المستحاضۃ تغتسل وتصلی"، حائضہ کو دس دن سے زیادہ ہو جائیں تو وہ بمنزلہ مستحاضہ کے ہے غسل کر کے نماز پڑھیگی حافظ بیہقی فرماتے ہیں کہ اس اثر کی سند میں کوئی حرج نہیں (جوہر نقی) ۔

(۹) حدیث ابوہریرہ رض ۔ اس کی تخریج امام ترمذی نے کی ہے "ونقصان دینکن الحیضۃ فتمکث احداکن الثلاث والاربع لا تصلی"، تمہارے دین میں کمی یہ ہے کہ حیض کے وقت تین چار دن بغیر نماز روزے کے بیٹھی رہتی ہو، امام طحاوی نے مشکل الآثار میں یہی حدیث ابوہریرہ رض روایت کر کے لکھا ہے کہ اس حدیث کے سوا مقدار قلیل حیض میں اور کوئی حدیث ہمارے علم میں نہیں ہے لہذا اسی کے ہم قائل ہو گئے ۔

(۱۰) حدیث ام سلمہ رض ۔ اس کی تخریج ابن ماجہ نے باسناد حسن کی ہے "کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تین دن ازواج مطہرات سے جدا رہتے تھے"، (یہ اقل مدت ہوئی) پھر حمنہ بنت جحش رض کی حدیث سے سات دن لیں گے اور تین دن استظہار کے ملا لیں گے تو دس یوم ہو جائیں گے (جو اکثر مدت بنے گی) استظہار عند المالکیہ (باقی بر صفحہ ۱۲۲)

وھو حجۃٌ علی الشافعی رح فی التقدیر بیومٍ ولیلۃ وعن ابی یوسف رح انہ یومان والاکثرُ من الیومِ الثالثِ اقامۃً للاکثرِ مقامَ الکلِ قلنا ھٰذا نقصٌ عن تقدیر الشرع

ترجمہ:-

اور حدیث مذکور امام شافعی پر حجت ہے اس بارے میں کہ وہ ایک دن رات سے مدت معین کرتے ہیں، اور امام ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ اقل مدت دو دن اور تیسرے دن کا اکثر حصہ ہے، اکثر کو کل کے قائم مقام کرتے ہوئے، ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تو مقدار شرعی کو گھٹانا ہوا:- تشریح:

قولہ وھو حجۃ الخ یعنی حدیث مذکور "اقل الحیض للجاریۃ البکر اھ" امام شافعی پر اس بارے میں حجت ہے کہ وہ اقل مدت حیض کی تعیین ایک دن رات سے کرتے ہیں، نیز امام ابو یوسف ایک روایت کے لحاظ سے ڈھائی دن سے زیادہ خون کو بھی (اکثر کو کل کے قائم مقام مانتے ہوئے) حیض شمار کرتے ہیں، ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ شرعی عدد کی تنصیص کے بعد کمی بیشی کی گنجائش نہیں ہونی چاہئے ورنہ قیاس کی رو سے ڈیڑھ دن سے زائد پر بھی للاکثر حکم الکل کا قاعدہ جاری ہونا چاہیئے:-

(بقیہ صـ ۱۲۱)

یہ ہے کہ سات دن کی عادت ہو مثلاً اور پھر تین دن کے اندر دم حیض پھر آگیا تو وہ بھی حیض ہے ورنہ نہیں ہے اور اسی کے قریب مسئلہ فقہ حنفی میں بھی ہے ان روایات سے معلوم ہوا کہ تین دن سے کم حیض کی کوئی صورت نہیں (انوار) محقق ابن الہمام فتح القدیر میں احادیث وآثار ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں

"فھٰذہ عدۃ احادیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم متعددۃ وذلک یرفع الضعیف الی الحسن والمقدرات الشرعیہ مما لا تدرک بالرائی فالموقوف فیہا حکمہ الرفع بل تسکن النفس بکثرۃ ماروی فیہ عن الصحابۃ والتابعین الی ان المرفوع مما اجاد فیہ ذلک الراوی الضعیف وبالجملۃ فلا اصل فی الشرع بخلاف قولہم اکثرہ خمسۃ عشر یوماً لم نعلم فیہ حدیثا حسنا ولا ضعیفا" یعنی یہ متعدد احادیث ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بطرق متعددہ مروی ہیں اور یہ بات ضعیف حدیث کو بھی درجہ حسن تک پہنچا دیتی ہے، اور مقدرات شرعیہ نہ رائے سے دریافت ہو سکتی ہیں نہ ان کو کوئی اپنی رائے سے بیان کر سکتا ہے اس لئے ایسی چیزوں میں صحابہ کے آثار موقوفہ بھی احادیث مرفوعہ کے حکم میں ہیں بلکہ بکثرت آثار صحابہ وتابعین کی وجہ سے دل کو یہ وثوق واطمینان بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ ضعیف راوی نے بھی مرفوع حدیث میں عمدہ روایت ہی بیان کی ہوگی، بہرکیف مسلک احناف کیلئے شرع میں اصل وبنیاد ضرور موجود ہے، بخلاف ان حضرات کے جنہوں نے اکثر مدت حیض پندرہ دن قرار دی ہے کہ اس بارے میں نہ کوئی حدیث حسن ہے نہ حدیث ضعیف ہے (فتح القدیر)

امام نووی نے شرح مہذب میں لکھا ہے کہ جو حدیث بہت سے طرق سے مروی ہو تو اس سے استدلال کیا جائے گا اگرچہ ان طرق کے مفردات ضعیف ہی ہوں:-

وأكثرُهٗ عشرةُ أيامٍ والزائدُ استحاضةٌ لما رويْنا وهو حجّةٌ على الشافعيّ في التقديرِ بخمسةَ عشرَ يومًا ثم الزائدُ والناقصُ استحاضةٌ لأنّ تقديرَ الشرعِ يمنعُ الحاقَ غيرِهٖ بِهٖ۔

ترجمہ

اور حیض کی اکثر مدت دس دن ہیں اور جو زائد ہو وہ استحاضہ ہے اسی حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی، اور وہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے اس بارے میں کہ وہ پندرہ دن مقرر کرتے ہیں پھر جو مدت سے زائد اور کم ہو وہ استحاضہ ہے کیونکہ شرعی تعیین۔ غیر کو اس کے ساتھ لاحق کرنے سے مانع ہوتی ہے :۔ تشریح:

قولہ واکثرہ الخ احناف کے یہاں حیض کی اکثر مدت دس روز ہے اور امام شافعی (کے مشہور قول میں) اور امام مالک وامام احمد کے یہاں پندرہ دن ہیں (کذا فی رحمۃ الامۃ) شیخ بابرتی نے ذکر کیا ہے کہ امام صاحب بھی پہلے اسی کے قائل تھے بعد میں آپ نے رجوع کر لیا اور فرمایا کہ دس دن ہیں (عنایہ)

ابن الجوزی نے التحقیق میں لکھا ہے کہ ہمارے اصحاب (حنابلہ) اور اصحاب مالک وشافعی کا استدلال حدیث "تمکث احداکن شطر عمرہا لاتصلی اھ سے ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ لفظ شطر کے معنی نصف کے آتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حیض کی اکثر مدت نصف مہینہ یعنی پندرہ روز ہے لیکن اول تو بقول ابن الجوزی یہ حدیث اس لفظ کے ساتھ غیر معروف ہے صاحب تنقیح نے بھی اسی کی تائید کی ہے (نصب الرایہ)

حافظ ابن حجر تلخیص میں کہتے ہیں کہ اس لفظ کے ساتھ اس کی کوئی اصل نہیں ہے، ابن دقیق العید نے الامام میں حافظ ابن مندہ سے نقل کیا ہے کہ بعض حضرات نے اس حدیث کو ذکر کیا ہے لیکن وہ کسی طریقہ سے بھی ثابت نہیں ہے، حافظ بیہقی نے المعرفہ میں لکھا ہے کہ اس حدیث کو ہمارے بعض فقہاء نے (استدلال میں) ذکر کیا ہے، میں نے اس کی بہت کھوج لگانی چاہی مگر اس کو کسی حدیث کی کتاب میں نہ پایا اور نہ اس کی اسناد پائی، شیخ ابو اسحاق المہذب میں لکھتے ہیں کہ میں نے اس حدیث کو لفظ مذکور کے ساتھ کہیں نہیں پایا بجز کتب فقہاء کے، امام نووی اپنی شرح میں کہتے ہیں کہ یہ روایت باطل اور غیر معروف ہے، علامہ عینی نے ابن المنذر سے بھی یہی نقل کیا گیا ہے کہ یہ حدیث کسی طرح ثابت نہیں ہے،

دوسرے یہ کہ لفظ شطر نصف کے معنی کے ساتھ خاص نہیں ہے چنانچہ شطر اللیل کا اطلاق عشاء پر آتا ہے جو یقیناً نصف لیل نہیں ہوتی، نیز اس سے لازم آتا ہے کہ ہر عورت جس کو حیض آتا ہو وہ پندرہ روز تک نماز نہ پڑھا کرے تو یہ اقل مدت ہوگی نہ کہ اکثر مدت (عینی الہدایہ)

پھر شافعیہ نے حنفیہ کے مقابلہ میں ایک درایتی وعقلی اعتراض کیا ہے اور وہ یہ کہ کوئی مہینہ حیض وطہر سے خالی تو ہوتا نہیں، اور ایک مہینہ کے اندر حیض کا مکرر ہونا بھی نادر ہے لہذا حنفیہ کے مذہب پر حساب ٹھیک نہیں بیٹھتا کیونکہ اقل طہر تو باتفاق شافعیہ وحنفیہ پندرہ دن ہیں پس اگر اکثر حیض کو دس دن مان لیں تو مہینہ کے پانچ دن مہمل رہ جائیں گے جن کا شمار نہ حیض میں ہوگا نہ طہر میں، بخلاف شافعیہ کے کہ انھوں نے مہینہ کی تنصیم

برابر کر کے آدھا حیض کو دیدیا اور آدھا طہر کو، شوافع حضرت نے اس درایت کو آیتِ قرآنی "واللّائی یَئِسنَ مِنَ المحیضِ فعدتُہن ثلاثۃ اشہر" سے بھی قوت پہنچائی ہے اس میں مہینہ ایک طہر اور ایک حیض ہی کا بنتا ہے اس لئے کہ اقلِ طہر بالاتفاق ۱۵ دن ہے پس مہینہ کے باقی ۱۵ دن حیض کے ہونگے اور اس میں تکرار حیض کی صورت ماننا مستبعد ہے کیونکہ وہ نادر ہے،

احناف کی طرف سے اعتراض مذکور کے تین جواب ہیں اول یہ کہ امام اعظم سے اکثر حیض دس دن اور اقل طہر بیس دن کی بھی روایت ہے جیسا کہ نہایہ میں ہے لہٰذا حساب درست ہو گیا، دوم یہ کہ حنفیہ کے یہاں اقل طہر ہمیشہ پندرہ دن نہیں ہوتے بلکہ بعض صورتوں میں بیس دن بھی ہوتے ہیں جیسا کہ مستحاضہ مبتدأہ میں لہٰذا فی الجملہ یعنی بعض صورتوں کے لحاظ سے حساب درست ہو گیا، سوم یہ کہ حیض کا مکرر ہونا اگرچہ نادر ہے مگر معدوم محض نہیں ہے لہٰذا اس جانب کو بھی بالکل نظر انداز نہیں کر سکتے، مواہب لدنیہ میں بہ سند مروی ہے کہ جب حضرت حوا کو جنت سے زمین پر اُتارا گیا تو حق تعالیٰ نے ان کو خبر دار کیا کہ ان پر حمل اور وضع حمل کی حالت تکلیف سے گذرے گی اور اس کے علاوہ مہینہ میں دو مرتبہ خون بھی آیا کریگا،

اس روایت کی اسناد میں سنید ہیں جو قدمائیں سے ہیں اور مفسر قرآن بھی ہیں اور یہ روایت ابن کثیر میں بھی ہے مگر اس میں اُخر کی مذکورہ زیادتی نہیں ہے، لہٰذا درستیِ حساب کی شکل تکرار طمث پر بھی مبنی ہو سکتی ہے اگرچہ اس کو نادر تو سب ہی کہیں گے،

رہی تقویت بالآیۃ سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم بھی ندرت کی وجہ سے اس میں تکرار حیض پر بنا نہیں کرتے لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اس کو اکثری عادتِ نسواں پر بھی تو محمول نہیں کر سکتے کیونکہ ان کی اکثری عادت پر ہر مہینہ میں ایام طہر کی بہ نسبت ایام حیض کے کثرت ہے جیسا کہ حدیثِ حمنہ رضؓ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا حیض چھ یا سات روز کا شمار کیا گیا اور ایسی ہی عادت اکثر عورتوں کی معروف و مشہور ہے کہ ان کے ایام طہر، ایام حیض سے زیادہ ہوا کرتے ہیں، پھر چونکہ ان کی عادات مختلف ہوتی ہیں اس لئے قرآن مجید میں حیض و طہر کو ایک ماہ کے اندر انداز و تخمین کے طور پر جمع کر دیا گیا ہے، دوسرے یہ کہ عام طور سے عادتِ نسواں کو متوسط اور درمیانی مقدارِ حیض پر محمول کر سکتے ہیں، اور ایسا تو بہت ہی کم ہو گا کہ کسی کو ۱۵ دن تک حیض آئے، پس اگر آیت کو تکررِ حیض پر محمول کرنا ندرت کی وجہ سے مستبعد ہوا تو اس کو ۱۵ دن پر محمول کرنا تو اور بھی زیادہ نادر و اندر ہو گا،

تیسرے یہ کہ اگر شافعیہ مہینہ کی مقدار پوری کرنے کی ضرورت کو بہت ہی اہم سمجھ کر یہ گنجائش نکالتے ہیں کہ ایک جانب (حیض) کا اکثر (۱۵ دن) لے لیں اور دوسری جانب (طہر) کا اقل (۱۵ دن) لیں تو حنفیہ کیلئے بھی گنجائش ہے کہ ایک جانب (حیض) کا اکثر (دس دن) لیں اور دوسری جانب (طہر) کے اقل حصہ سے کچھ زیادہ کر کے بیس دن لے لیں اور دوسری جانب سے مطلقاً اکثر کو اس لئے نہیں لے سکتے کہ اس کی کوئی حد نہ ہمارے یہاں ہے نہ شافعیہ کے یہاں اور اس اقل اکثر کو ہم نے اسلئے بھی لیا کہ اقل طہر (۱۵ دن) پر بھی اقتصار نادر ہے اس طرح ہم اس ندرت سے بھی بچ گئے (ملخص از انوار الباری)،

وماتراه المرأۃ من الحمرۃ والصفرۃ والکدرۃ فی ایام الحیض حیض حتی تری البیاض خالصًا

ترجمہ: ——(دمِ حیض کی رنگتوں کا بیان)——

اور جو دیکھے عورت سرخ، زرد اور گدلا خون ایامِ حیض میں تو وہ حیض ہے یہاں تک کہ دیکھے خالص سفید رطوبت: تشریح: قولہ وماتراہ الخ نہایہ، عنایہ، کفایہ اور شرح وقایہ وغیرہ میں ہے کہ دمِ حیض چھ رنگ کا ہوتا ہے سیاہ، سرخ، زرد، گدلا، مٹیالا اور سبز، صاحبِ کتاب یہ کہتے ہیں کہ حائضہ ایامِ حیض میں سرخ، زرد، گدلا جس رنگ کا بھی خون دیکھے سب حیض شمار ہوگا، یہاں تک کہ خالص سفید رطوبت آنے لگے، صاحبِ کتاب نے سیاہ رنگ کو ذکر نہیں کیا اسواسطے کہ اس کے حیض ہونے میں کوئی اشکال ہی نہیں کیونکہ ابوداؤد ونسائی وغیرہ کی حدیثِ فاطمہ بنت ابی حبیش میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اذا کان دم الحیضۃ فانہ دم اسود یعرف"، جب حیض کا خون ہوتا ہے تو وہ سیاہ ہوتا ہے جو معلوم ہوجاتا ہے) اسی طرح دار قطنی، بیہقی، اور طبرانی نے حضرت ابوامامہ رضؓ سے مرفوعًا روایت کیا ہے دم الحیض اسود خاثر تعلوہ حمرۃ ودم الاستحاضۃ اسود رقیق، نیز سرخ رنگ کے خون کا حیض ہونا بھی ظاہر ہے کیونکہ خون کا اصلی رنگ یہی ہے، یہی تیز ہونے پر سیاہی مائل ہوجاتا ہے اور یہی صفراء کے غلبہ سے زردی مائل ہوجاتا ہے بہر کیف سرخ اور سیاہ رنگ کا خون توبالاجماع حیض ہے اور گہرے زرد رنگ کا خون بھی اصح قول پر حیض ہے، نیز طرفین کے نزدیک گدلے رنگ کا خون بھی حیض ہے اور اسی حکم میں مٹیالا خون داخل ہے، کیونکہ سنن بیہقی میں حضرت عائشہ رضؓ سے مروی ہے، "انہا کانت تنہی النساء ان ینظرن الی انفسہن لیلاً فی الحیض وتقول انہا قد تکون الصفرۃ والکدرۃ"،

حاصل یہ کہ احناف کے یہاں حیض کی آمد اور اس کی بازگشت کا مدار عادت پر ہے نہ کہ خون کے رنگوں پر پس ایامِ حیض میں ہر قسم کی رنگین رطوبت کو حیض ہی کہا جائیگا، شوافع کے یہاں الوان کا اعتبار ہے کہ اگر خون سیاہ یا سرخ رنگ کا ہو تو وہ حیض ہے اور دوسرے رنگ کے خون حیض نہیں، ان کا مستدل ابوداؤد کی روایت "فانہ دم اسود یعرف" ہے، جواب یہ ہے کہ "دم اسود یعرف" کلیہ نہیں جزئیہ ہے، یعنی ہر عورت کا خون سیاہ ہو ایسا نہیں ہے بلکہ اگر عورت کا مزاج اس کی غذا اور آب وہوا معتدل ہو تو حیض کی رنگت سرخ ہوتی ہے اور اگر گرم غذائیں، گرم آب وہوا یا مزاج کی خرابی سے احتراقی کیفیت پیدا ہوگئی ہے تو خون سیاہی مائل ہوتا ہے اور جن بلاد میں سردی بہت زیادہ ہوتی ہے وہاں خون کی رنگت کا بالکل سرخ ہونا بھی ضروری نہیں،

سوال، صحیح بخاری وغیرہ کی حدیثِ ام عطیہ رضؓ میں تو یہ ہے "کنا لانعد الکدرۃ والصفرۃ شیئًا" کہ ہم کدرت وصفرت کو کوئی چیز نہ سمجھتے تھے اسی لئے ابن حزم ظاہری وغیرہ نے علی الاطلاق یہ حکم لگایا ہے کہ صفرت وکدرت (باقی برصہ ۱۲۶)

عہ فی المبسوط عن ابی منصور الماتریدی لو اعتادت ان تری ایام طہرہا صفرۃ وایام حیضہا حمرۃ فحکم صفرتہا حکم الطہر وقیل انما اعتبر ذلک فی صفرۃ علیہا بیاض وعن ابی بکر الاسکاف ان کانت الصفرۃ علی لون البقم فہو حیض والا فلا، والمنقول عن الشافعی فی مختصر المزنی ان الصفرۃ والکدرۃ فی ایام الحیض حیض ۱۲ عمدۃ الرعایہ

وقال ابو یوسف رح لا تکون الکدرۃ من الحیض الا بعد الدم لانہ لو کان من الرحم لتاخر خروج الکدر عن الصافی ولہما ماروی ان عائشۃ رض جعلت ماسوی البیاض الخالص حیضاً وھذا لا یعرف الا سماعاً وفم الرحم منکوس فیخرج الکدر اولاً کالجرۃ اذا انقب سفلہا واما الخضرۃ فالصحیح ان المرأۃ اذا کانت من ذوات الاقراء تکون حیضاً ویحمل علی فساد الغذاء وان کانت کبیرۃ لاتری غیر الخضرۃ تحمل علی فساد المنبت فلا تکون حیضاً

توضیح اللغۃ

کدرۃ تیرہ گوں ہونا، فم منہ، منکوس اوندھا، جرۃ گھڑا، ثقب (ن) ثقباً- سوراخ کرنا، خضرۃ سبز رنگ، اقراء جمع قرء- حیض، طہر، منبت اُگنے کی جگہ، مراد رحم :- ترجمہ :

اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ گدلا پن حیض نہیں، مگر خون کے بعد، اس لئے کہ اگر وہ رحم سے ہوتا تو گدلا پن صاف خون کے بعد نکلتا، طرفین کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عائشہ رض نے خالص سفید رنگ کے علاوہ سب کو حیض شمار کیا ہے اور یہ سماعاً ہی معلوم ہو سکتا ہے اور رحم کا منہ اوندھا ہوتا ہے لہذا پہلے گدلاہٹ ہی آئے گی جیسے

(بقیہ صد ۱۲۵)

کوئی چیز ہی نہیں، جواب حضرت ام عطیہ کا یہ قول غیر ایام حیض پر محمول ہے اور مطلب یہ ہے کہ حیض سے پاک ہو جانے کے بعد کے عرصہ میں ہم ان کو کچھ نہ سمجھتے تھے یعنی ان کو حیض شمار نہ کرتے تھے، حاکم و ابو داؤد کی روایت جس میں خود ام عطیہ نے "بعد الطہر" کی قید لگائی ہے اس سے یہی مطلب متعین ہوتا ہے، اسی پر امام بخاری نے "باب الصفرۃ والکدرۃ فی غیر ایام الحیض" اور ابو داؤد نے "باب فی المرأۃ تری الصفرۃ والکدرۃ بعد الطہر" کا عنوان قائم کیا ہے :-

قولہ فی ایام الحیض الخ یہ قید اس لئے ہے کہ اگر عورت طہر کے بعد زرد یا گدلے رنگ کی رطوبت دیکھے تو اس کی بابت بقول علامہ خطابی حضرت علی رض سے مروی ہے کہ نہ یہ حیض ہے اور نہ وہ اس کی وجہ سے نماز ترک کر سکتی ہے بلکہ وضوء کر کے نماز ادا کریگی، سفیان ثوری اور امام اوزاعی کا قول یہی ہے، سعید بن المسیب فرماتے ہیں کہ جب عورت اس قسم کی رطوبت دیکھے تو وہ غسل کر کے نماز ادا کرے امام احمد کا قول یہی ہے، امام ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ اگر دم حیض منقطع ہونے کے بعد ایک دو روز زردی وغیرہ دیکھے اور دس روز سے متجاوز نہ ہو تو وہ حیض ہی ہے اور جب تک وہ خالص سفید رطوبت نہ دیکھے اسوقت تک وہ حیض سے پاک نہ ہو گی، امام شافعی کے اصحاب سے اس سلسلہ میں مختلف اقوال ہیں مشہور یہ ہے کہ عادت کے مطابق انقطاع دم کے بعد صفرۃ وکدرۃ حیض ہی ہے تاوقتیکہ وہ پندرہ دن سے متجاوز نہ ہو :-

قولہ حتی تری البیاض الخ جوہرہ نیرہ اور در مختار وغیرہ میں بعض فقہاء کا قول ہے کہ بیاض خالص- سفید دھاگے کی مانند ایک چیز ہے جو اختتام حیض کے بعد گدی پر ظاہر ہوتی ہے، لیکن تحقیق یہ ہے کہ بیاض خالص سے مراد انقطاع حیض ہے (کذا فی النہر الفائق) :-

ٹھلیا کی تلی میں سوراخ کر دیا جائے، رہا سبز سو صحیح یہ ہے کہ عورت اگر حیض والیوں میں سے ہے تب تو حیض ہوگا اور فساد غذا پر محمول کیا جائیگا اور اگر عمر رسیدہ ہے اور ہمیشہ سبز رنگ ہی دیکھتی ہے تو رحم کی خرابی پر محمول ہوگا اور حیض نہ ہوگا :- **تشریح :**

قولہ وقال ابو یوسف الخ طرفین کے نزدیک گدلے رنگ کا خون حیض ہے خواہ گدلا پن اول ایام میں ہو یا آخر ایام میں یعنی کدرۃ خون پر مقدم ہو یا مؤخر بہر دو صورت حیض ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک یہ حیض نہیں جب تک کہ وہ خون کے بعد نہ ہو، ابو ثور اور ابن المنذر بھی انھیں کے ساتھ ہیں وہ یہ فرماتے ہیں کہ اگر گدلے پن کا تعلق رحم سے مانا جائے تو گدلا پن صاف خون کے بعد آنا چاہئے لان الکدرۃ من کل شیئ تتبع صافیہ :-

قولہ ولہما ماروی الخ مذکورہ بالا خونوں کے حیض ہونیکے سلسلہ میں طرفین کی دلیل حدیث عائشہ رضہ ہے ‹‹ کان النساء یبعثن الی عائشۃ رضہ بالدرجۃ فیہا الکرسف فیہ الصفرۃ من دم الحیضۃ یسألنہا عن الصلوٰۃ، فتقول لہن لاتعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء، ترید بذلک الطہر من الحیضۃ ›› (مالک، محمد، عبدالرزاق، بخاری)[ل] یعنی عورتیں ڈبیا میں کرسف رکھ کر حضرت عائشہ رضہ کے پاس بھیج کر نماز کی بابت دریافت کرتیں تو حضرت عائشہ رضہ کا جواب یہ ہوتا تھا کہ جلدی نہ کرو جب تک سفید رنگ نہ آنے لگے یعنی پاک نہ ہو جاؤ اور یہ ظاہر ہے کہ حضرت عائشہ رضہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سُن کر ہی فتویٰ دیا ہوگا، کیونکہ اصولی قاعدہ کے لحاظ سے غیر قیاسی چیزوں میں صحابی کا قول بمنزلہ مرفوع روایت کے ہوتا ہے :-

قولہ وفم الرحم الخ امام ابو یوسف کے قیاس کا جواب ہے کہ رحم کا منہ اوندھا ہوتا ہے لہذا پہلے گدلی ہی چیز آنی چاہئے جیسے ٹھلیا کی تلی میں اگر سوراخ کر دیا جائے تو بعینہٖ یہی حال ہوتا ہے :-

قولہ واما الخضرۃ الخ سبز رنگ کا خون بھی حیض ہے یا نہیں؟ سو بعض مشائخ نے تو اس کے وجود ہی کا انکار کیا ہے یہاں تک کہ جب ابو نصر بن سلام سے اس کی بابت سوال ہوا تو آپنے بطریق استبعاد فرمایا: کانہا اکلت فصیلا، اور شیخ ابو علی دقاق کے نزدیک سبز رنگ کا خون گدلے خون ہی کی ایک قسم ہے (والجواب فیہا علی الاختلاف الذی بینا (عنایہ، کفایہ) شیخ ابو منصور ماتریدی فرماتے ہیں کہ اگر سبز رنگ کا خون اول حیض میں دیکھا تو حیض ہوگا اور آخر حیض میں دیکھا تو حیض نہ ہوگا (بدائع) لیکن بقول ابو بکر رازی جمہور اصحاب کا قول جس کو صاحب ہدایہ صحیح کہہ رہے ہیں یہ ہے کہ اگر عورت حیض کے قابل ہے تب تو اس کو حیض ہی شمار کیا جائیگا اور فساد غذا پر محمول کیا جائیگا اور اگر عورت سن رسیدہ ہے اور ہمیشہ سبز رنگ ہی آتا ہے تو وہ حیض شمار نہ ہوگا، بلکہ رحم کی خرابی پر محمول ہوگا، پھر محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں صدر شہید حسام الدین کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ بوڑھی عورت کے حق میں سبز رنگ کو رحمی خرابی پر محمول کرنیکے لئے ‹‹ ولا تری غیر الخضرۃ ›› کی قید ضروری نہیں ہے :-

---

[ل] ای تعلیقا ولفظہ ‹‹ کن النساء یبعثن الی عائشۃ رضہ بالکرسف فیہ الصفرۃ فتقول لاتعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء ›› ۱۲

وَالْحَيْضُ يُسْقِطُ عَنِ الْحَائِضِ الصَّلٰوةَ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهَا الصَّوْمَ وَتَقْضِي الصَّوْمَ وَلَا تَقْضِي الصَّلٰوٰتِ لِقَوْلِ عَائِشَةَ رض كَانَتْ اِحْدَانَا عَلٰى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا طَهُرَتْ مِنْ حَيْضِهَا تَقْضِي الصِّيَامَ وَلَا تَقْضِي الصَّلٰوٰتِ وَلِاَنَّ فِيْ قَضَاءِ الصَّلٰوٰتِ حَرَجًا لِتَضَاعُفِهَا وَلَا حَرَجَ فِيْ قَضَاءِ الصَّوْمِ

حیض کے احکام کی تفصیل

ترجمہ: اور حیض ساقط کر دیتا ہے حائضہ سے نماز اور حرام کر دیتا ہے اس پر روزہ کو اور حائضہ قضا کرے روزہ کی اور نہ قضا کرے نماز کی، کیونکہ حضرت عائشہ رض کا قول ہے کہ ہم عہد نبوی میں جب حیض سے پاک ہوتے تو روزوں کی قضا کرتے اور نماز کی قضا نہ کرتے اور اس لئے کہ نمازوں کی قضا میں بڑا حرج ہے ان کی کثرت کی وجہ سے اور روزوں کی قضا میں کوئی حرج نہیں ہے: تشریح:

قولہ والحیض الخ صاحب کتاب یہاں سے حیض کے احکام بیان کر رہے ہیں، صاحب عنایہ نے نہایہ وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ حیض کے بارہ احکام ہیں جن میں سے آٹھ تو حیض و نفاس دونوں میں مشترک ہیں اور چار حیض کے ساتھ مخصوص ہیں مشترک احکام یہ ہیں ۱ ترک صلوٰۃ بلا قضاء ۲ ترک صوم مع قضاء ۳ حرمت دخول مسجد ۴ حرمت طواف بیت اللہ ۵ حرمت جماع ۶ حرمت قرأت قرآن ۷ حرمت مس مصحف ۸ انقطاع حیض کے بعد وجوب غسل، اور مخصوص بالحیض احکام یہ ہیں ۱ حیض کے ذریعہ عدت پوری ہوتی ہے ۲ استبراء رحم ہوتا ہے ۳ حیض کے ذریعہ بلوغ معلوم ہوتا ہے ۴ سنی اور بدعی طلاق کے درمیان فرق اسی سے معلوم ہوتا ہے، صاحب کتاب نے یہاں صرف مشترک احکام بیان کئے ہیں جن کی تشریح ہر ایک کے ذیل میں آرہی ہے:-

(فائدہ) شروع کے سات احکام شیخین کے نزدیک تو موضع بکارت سے خون کے تجاوز کرنے پر متعلق ہوتے ہیں اور امام محمد کے نزدیک خون محسوس ہونے پر شروع ہوجاتے ہیں مثلاً اگر فجر سے پہلے کسی عورت نے وضو کر کے کرسف رکھا اور روزہ کی نیت کرلی لیکن غروب آفتاب سے کچھ پہلے اسے محسوس ہوا کہ رحم سے خون آیا ہے مگر کرسف غروب آفتاب کے بعد نکالا تو شیخین کے نزدیک اس کا روزہ ہوجائیگا اور امام محمد کے نزدیک غیر ظاہر الروایہ میں روزے کی قضا کرے گی، اور آٹھواں حکم نصاب حیض سے متعلق ہے مگر اس کا استناد بھی ابتداء حیض کی طرف ہوگا، البتہ بقیہ چاروں حکم انقضائے حیض سے متعلق ہیں (کذا فی العنایہ):-

قولہ یسقط عن الحائض الخ مشترک احکام کی تفصیل ہے سو (۱) حکم یہ ہے کہ حیض و نفاس مانع صلوٰۃ ہے خواہ رکوع وجود والی نماز ہو یا نماز جنازہ ہو بلکہ سجدۂ تلاوت اور سجدۂ شکر سے بھی مانع ہے لان المنع من الشیٔ منع لبعضہ صاحب کتاب نے لفظ "یسقط" بول کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ حائضہ پر نماز واجب تو ہوتی ہے لیکن عذر حرج کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے،

دراصل اس مسئلہ میں اصولیین کا اختلاف ہے کہ بچہ، مجنون اور حائضہ کے حق میں احکام ثابت ہوتے ہیں یا نہیں قاضی ابوزید دبوسی نے اول کو اختیار کیا ہے چنانچہ موصوف تقویم میں فرماتے ہیں

"لاخلاف ان الآدمی ذمتہ اہل لایجاب الحقوق علیہ کلہا فانہ یخلق وعلیہ عشر ارضہ وخراجہا بالاجماع وعلیہ الزکاۃ علی قول اہل الحجاز وانما اختلفوا فیما سقط عنہ بعذر الصبا کما سقط عن الحائض الصلوٰۃ بعذر الحیض لالانہا لیست باہل للایجاب علیہا فان الصوم لزمہا بل لدفع الحرج" (کفایہ)

یعنی ہر آدمی میں وجوبِ حقوق کی اہلیت ہے یہی وجہ ہے کہ اس کی زمین میں بالاجماع عشر اور خراج واجب ہوتا ہے، اور امام شافعی کے نزدیک اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہے، صاحبِ کتاب کا کلام اسی قول پر مبنی ہے، شیخ بزدوی فرماتے ہیں کہ ایک عرصہ تک ہماری رائے بھی یہی رہی لیکن بعد میں ہم اس کو ترک کرکے عدمِ وجوب کے قائل ہو گئے، پھر فقیہ ابواللیث کہتے ہیں کہ خون دیکھتے ہی عورت کو نماز چھوڑ دینی چاہیئے (تاتارخانیہ، تبیین)، اور اکثر مشائخ بخارا کا خیال بھی یہی ہے، لیکن امام صاحب سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ فوراً انہیں چھوڑنی چاہیئے تاوقتیکہ تین روز تک مستمر نہ رہے:۔

قولہ ویحرم علیہا الصوم الخ (۲) حیض ونفاس مانعِ صوم ہے لیکن روزوں کی قضاء لازم ہے (جو فی الفور نہیں بلکہ اصح قول پر مشائخ کے نزدیک تراخی کے ساتھ واجب ہے) اور نماز کی قضا لازم نہیں، امام نووی کی شرح مہذب میں ہے کہ اس پر امت کا اجماع ہے کہ حائضہ کیلئے نماز و روزہ فرض و نفل سب ناجائز ہیں اور اس پر بھی اجماع ہے کہ نماز کی قضا نہیں صرف روزہ کی قضا ہے، ابن قدامہ نے المغنی میں ذکر کیا ہے کہ صرف خوارج اس کے قائل ہیں کہ نماز کی بھی قضا کرے گی:۔

قولہ لقول عائشۃ رض الخ حائضہ پر روزہ کی قضا واجب ہے اور نماز کی قضا واجب نہیں اس کی دلیل حضرت عائشہ رض کی حدیث ہے جس کو ائمہ ستہ نے معاذہ بنت عبداللہ عدویہ سے روایت کیا ہے "قالت: سألت عائشۃ مابال الحائض تقضی الصوم ولاتقضی الصلوٰۃ؟ فقالت: احروریۃ انتِ؟ قلتُ: لستُ بحروریۃ، ولکنی اسأل، قالت: کان یصیبنا ذلک فنؤمر بقضاء الصوم ولانؤمر بقضاء الصلوٰۃ"، حضرت معاذہ عدویہ سے روایت ہے وہ کہتی ہیں کہ میں نے حضرت عائشہ رض سے سوال کیا: یہ کیا بات ہے کہ حائضہ عورت روزوں کی قضا کرتی ہے اور نماز کی قضا نہیں کرتی؟ حضرت عائشہ رض نے فرمایا: کیا تو حروریہ ہے؟ (یعنی خارجیہ ہے) میں نے کہا: میں حروریہ نہیں ہوں، میں تو پوچھنا چاہتی ہوں، حضرت عائشہ رض نے فرمایا کہ ہم کو اس حالت میں صرف

ے حرورا کی طرف منسوب ہے جو کوفہ سے دو میل کے فاصلہ پر تھا اور جہاں سب سے پہلے خوارج نے حضرت علی رض کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا اسی وجہ سے خارجی کو حروری کہنے لگے (شبلی) خوارج کے بہت سے فرقے ہیں لیکن یہ عقیدہ سب میں مشترک ہے کہ جو مسئلہ قرآن سے ثابت ہے بس اسی پر عمل ضروری ہے اور حائضہ سے نماز کی فرضیت کا ساقط ہونا چونکہ صرف حدیث میں موجود ہے اس لئے مخاطب کے اس مسئلہ کی بابت پوچھنے پر حضرت عائشہ رض نے سمجھا کہ شاید انھیں اس مسئلہ کو ماننے میں تامل ہے اس لئے فرمایا: کیا تم حروریہ ہو؟ (کذا فی المنبع وغیرہ):۔

روزوں کی قضا کا حکم ہوتا تھا نماز کی قضاء کا حکم نہیں ہوتا تھا،

بقول امام الحرمین مقصد یہ ہے کہ حالتِ حیض و نفاس کی نمازیں قضا نہیں کی جاتیں اور روزے قضا کئے جاتے ہیں اس فرق کی وجہ ہم نہیں جانتے، شریعت کا حکم ہے اور اس کا اتباع بغیر ادراکِ فرق بھی ضروری ہے، شیخ ابو الزناد فرماتے ہیں کہ بہت سے شرعی احکام خلاف رائے بھی ہوتے ہیں اور یہ بھی انہی میں سے ہے :-

قولہ ولان فی قضاء الصلوات الخ مسئلہ مذکورہ کی عقلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ روزے تو سال بھر میں ایک مہینہ (رمضان) کے ہوتے ہیں بالفرض اگر حائضہ نے پورے دس روزے نہیں رکھے تب بھی گیارہ مہینہ میں بآسانی فی مہینہ ایک روزہ رکھ کر ایک مہینہ بچتا ہے بخلاف ہر مہینہ کی نمازوں کے کہ پچاس نمازوں کے حساب سے سال بھر کی قضا نمازیں چھ سو ہوتی ہیں گویا ہر ماہ دس روز متواتر دہری نمازیں پڑھے تب صرف پانچ دن ایسے ہوتے ہیں جن میں اکہری نمازیں پڑھنی پڑیں گی اس کے بعد دوسرے حیض کی نمازیں قضا ہونی شروع ہوجائیں گی اس طرح مردوں کے مقابلہ میں عورتوں کو تقریبًا دوگنی نمازیں پڑھنی پڑیں گی اور یہ "ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج (مائدہ) وما جعل علیکم فی الدین من حرج" (حج) کے خلاف ہے،

پھر صاحب عین الہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ محض عقلی دلیل نہیں بلکہ قیاس شرعی ہے جو نص کے موافق ہے، اور راسخین فی العلم کو حاصل ہوتا ہے مگر چونکہ نص کی موجودگی میں قیاس کی چنداں حاجت نہیں رہتی اس لئے بعض حضرات نے اس کو دلیل عقلی بھی کہہ دیا ہے :-

(تنبیہ) مسئلہ کی تشریح مع دلیل تو آپ کے سامنے آچکی لیکن یہاں یہ بحث رہ جاتی ہے کہ جب حالتِ حیض منافیِ صوم ہے اور اسی لئے اس پر حکم صوم کا اجرا بھی نہیں ہوا تو پھر قضا کیسی؟ قضا تو عدمِ اداء کی تلافی کیلئے ہوتی ہے جب وقت پر وہ ادا کی مکلف نہ تھی تو قضاء کیونکر لازم ہوئی؟ اس کا جواب ان حضرات کی تحقیق پر تو واضح ہے جو یہ کہتے ہیں کہ قضاء کا وجوب امر جدید سے ہوا کرتا ہے اور ہمارے جمہور مشائخ کے قول پر اس طرح ہے کہ صرف سببِ وجوب کا تحقق ہی وجوبِ قضاء کے لئے کافی ہے حکمِ ادا کی ضرورت نہیں اور یہاں سبب وجوب روزہ کا وقت ہے یعنی ایام رمضان، جیسے نماز کا سبب وجوب اوقاتِ صلوٰۃ ہیں (انوار) وفی الکفایۃ نقول دہذہ نہایات فی الاحکام منتہی الی ما انتہانا الیہ الشرع، وفی عمدۃ الرعایۃ، قلتُ: وجوب القضاء یستدعی سابقیۃ نفس الوجوب، لا سابقیۃ وجوب الاداء علی ما عرف فی کتب الاصول :-

(فائدہ) امام نووی کی شرح مہذب میں ہے کہ جمہور علماء سلف وخلف (امام ابوحنیفہ، واصحاب، امام مالک و شافعی، اوزاعی وثوری وغیرہ) کی رائے ہے کہ حیض والی عورت پر وضوء، تسبیح، ذکر وغیرہ بھی اوقاتِ نماز وغیرہ میں ضروری نہیں، البتہ حنفیہ کے نزدیک ہر نماز کے وقت وضوء کرنا اور اپنے گھر کی مسجد یا جائے نماز پر کچھ دیر بیٹھ کر تسبیح و تہلیل میں مشغول ہونا مستحب ہے (سراجیہ) اور فتاوی ظہیریہ میں یہ بھی ہے کہ بمقدار ادائے فرض نماز بیٹھے تاکہ نماز کی عادت نہ چھوٹے :-

ولا تدخل المسجد وكذ الجنبُ لقولہ علیہ السلام فانی لا احلّ المسجد لحائض ولا جُنب وھو باطلاقہ حجۃٌ علی الشافعی رح فی اباحۃ الدخول علی وجہ العبور والمرور

ترجمہ

اور حائضہ مسجد میں داخل نہیں ہو سکتی، اسی طرح جنبی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میں حائضہ اور جنبی کیلئے مسجد کو حلال نہیں کرتا، اور یہ اپنے اطلاق کے لحاظ سے امام شافعی پر حجت ہے عبور و مرور کے طور پر دخول کو مباح کرنے میں :- تشریح:

قولہ ولا تدخل الخ (۳) حائضہ اور جنبی کیلئے مسجد میں داخلہ کی اجازت نہیں، سفیان ثوری اور احناف اسی کے قائل ہیں اور امام مالک کے مذہب سے بھی یہی مشہور ہے، دلیل حضرت عائشہ رض اور حضرت ام سلمہ رض کی حدیث ہے حدیث عائشہ رض کی تخریج امام ابو داؤد نے سنن میں اور امام بخاری نے تاریخ کبیر میں عن افلت عن جسرۃ بنت دجاجہ عن عائشہ رض کی ہے۔ امام ابو داؤد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں،

جاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ووجوہُ بیوتِ اصحابہ شارعۃٌ فی المسجد فقال: وجّھوا ھذہ البیوت عن المسجد ثم دخل النبیُّ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یصنع القومُ شیئاً رجاء ان تنزل فیھم رخصۃ فخرج الیھم فقال: وجّھوا ھذہ البیوت عن المسجد فانی لا احلّ المسجد لحائض ولا جنب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے دیکھا کہ صحابہ کے گھروں کا رخ مسجد کی طرف کو ہے آپ نے فرمایا: گھروں کا رخ مسجد سے پھیر دو، پھر آپ تشریف لائے اور لوگوں نے ابھی تک اس امید پر کچھ رد و بدل نہیں کیا تھا کہ شاید ان کے بارے میں رخصت نازل ہو جب آپ دوبارہ تشریف لائے تو فرمایا: گھروں کا رخ مسجد سے پھیر دو کیونکہ میں مسجد کو جنبی اور حائضہ کیلئے حلال نہیں کرتا،

یعنی ان کو مسجد میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دیتا، حدیث ام سلمہ رض کی تخریج ابن ماجہ نے سنن میں اور طبرانی نے معجم میں کی ہے جس میں یہ ہے فنادی باعلیٰ صوتہ ان المسجد لا یحل لجنب ولا لحائض،، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بآواز بلند فرمایا: جنبی اور حائضہ کیلئے مسجد حلال نہیں ہے (نصب الرایہ)

امام ترمذی نے حضرت ابو سعید خدری رض سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اے علی! بحالت جنابت اس مسجد سے گزرنا میرے اور تیرے علاوہ کسی کیلئے حلال نہیں ہے،، امام ترمذی نے اس کو حدیث حسن غریب کہا ہے، بہر کیف سب سے پہلے تو آپ نے مسجد کی جانب کھلنے والے تمام گھروں کے دروازے بند کرا دئے جیسا کہ حدیث ابو داؤد میں ہے، بجز حضرت ابو بکر صدیق رض کے دروازے کے اس کو رہنے دیا چنانچہ حدیث صحاح میں ہے "سدوا ھذہ الابواب الا باب ابی بکر،، لیکن حضرت علی رض نے بھی جب یہ درخواست کی کہ میرے لئے کوئی دوسرا راستہ نہیں ہے تو آپ نے ان کے دروازے کو بھی مستثنیٰ فرما دیا جس کو امام ترمذی نے ذکر کیا ہے (عین الہدایہ)

داؤد ظاہری اور مزنی وغیرہ کے نزدیک جنبی اور حائضہ سب کیلئے علی الاطلاق دخول مسجد جائز ہے وہ کہتے ہیں کہ اس باب میں کوئی حدیث صحیح ثابت نہیں اور افلت کی حدیث باطل ہے کیونکہ افلت بقول ابن حزم وخطابی مجہول و غیر ثقہ ہے،

جواب یہ ہے کہ افلت مجہول نہیں بلکہ بقول منذری یہ ابوحسان افلت بن خلیفہ عامری کوفی ہے جس کو فلیت بھی کہتے ہیں۔ سفیان ثوری اور عبدالواحد بن زیاد اس سے راوی ہیں، الکاشف میں اس کو صدوق، بدرمنیر میں ثقہ ومشہور کہا ہے اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔

ابوحاتم کہتے ہیں ہو شیخ، احمد بن حنبل فرماتے ہیں لاباس بہ، دارقطنی کہتے ہیں، صالح، حافظ لکھتے ہیں کہ ابن الرفعہ نے اواخر شروط صلوٰۃ میں جو یہ کہا ہے کہ افلت راوی متروک ہے یہ قول مردود ہے، ائمہ حدیث میں سے کسی نے بھی ایسا نہیں کہا، نیز ابن القطان، ابن خزیمہ، ابن سید الناس اور شوکانی وغیرہ نے حدیث کی تصحیح کی ہے، ابن القطان کہتے ہیں کہ میں اس حدیث کو اعلیٰ صحت پر تو نہیں کہتا البتہ حدیث حسن کہتا ہوں (نصب الرایہ، بذل وغیرہ) وقول البخاری فی تاریخہ الکبیر "عندہا (ای عند جسرۃ) عجائب" ولایکفی فی اسقاط ماروت، چنانچہ شیخ عجلی کہتے ہیں کہ جسرۃ تابعیہ ثقہ ہے،

اسحاق اور امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ اگر جنبی رفع حدث کی نیت سے وضوء کرکے مسجد میں داخل ہو تو اس کے لئے درست ہے حائضہ کے لئے جائز نہیں، دلیل حضرت عطاء بن یسار کی روایت ہے کہ اصحاب نبی بحالت جنابت وضوء کرکے مسجد میں بیٹھ جاتے اور باتیں کرنے لگتے"

جواب یہ ہے کہ اول تو اس کی اسناد میں ہشام بن سعد راوی بقول ابوحاتم قابل احتجاج نہیں، ابن معین امام احمد اور امام نسائی نے اس کو ضعیف کہا ہے، دوسرے یہ کہ بقول علامہ عینی اس میں یہ کہیں نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم تھا اور آپ نے اس کو برقرار رکھا تھا اور یہ بھی ممکن ہے کہ ممانعت سے قبل ایسا ہوتا ہو۔

قولہ، وہو باطلاقہ الخ امام شافعی اور ان کے اصحاب کے یہاں جنبی کیلئے مسجد میں کو ہو کر گزرنا جائز ہے لیکن ٹھہرنا جائز نہیں کیونکہ آیت "ولاجنباً الا عابری سبیل اھ" میں عابر سبیل (راہگذر) کا استثناء موجود ہے اور ظاہر ہے کہ عبور محل صلوٰۃ ہی میں ہوگا اور محل صلوٰۃ مسجد ہی ہے پس آیت کے معنی یہ ہیں ولاتقربوا مواضع الصلوٰۃ یعنی المساجد جنباً الا عابری سبیل یعنی الا مجتازین من المسجد بغیر مکث، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، سعید بن المسیب، حسن اور نخعی وغیرہ سے یہی منقول ہے،

احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ حدیث مذکور میں گذرنے اور ٹھہرنے کی کوئی تفصیل نہیں، ممانعت علی الاطلاق ہے لہٰذا القول صاحب ہدایہ حدیث ان پر حجت ہے اور آیت میں عابری سبیل سے مراد مسافر ہے جیسا کہ ایک حدیث میں ہے "کن فی الدنیا کانک غریب او عابر سبیل" (دنیا میں اس طرح رہ جیسے پردیسی یا راہ چلتا مسافر)۔

امام بکر جصاص رازی احکام القرآن میں لکھتے ہیں کہ عابری سبیل سے مسافر مراد ہونا حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، پس مطلب یہ ہے کہ جنبی بحالت جنابت نماز کے قریب بھی نہ جائے الآیہ کہ وہ مسافر ہو اور پانی نہ پائے تو تیمم کرکے نماز پڑھ سکتا ہے، امام لغت ابواسحٰق زجاج نحوی نے معانی القرآن میں (باقی صفحہ ۱۳۳ پر)

ولا تطوف بالبيت لان الطواف فی المسجد

ترجمہ

اور حائضہ عورت بیت اللہ کا طواف بھی نہیں کر سکتی، کیونکہ طواف مسجد ہی میں ہوتا ہے :۔ تشریح:
قولہ ولا تطوف الخ (۴۳) حائضہ عورت بیت اللہ کا طواف بھی نہیں کر سکتی حیض کی حالت میں طوافِ قدوم تو بالکل ہی ساقط ہوجاتا ہے اور طوافِ زیارت کو مؤخر کر دیا جاتا ہے رہا طوافِ وداع سو اگر اس سے پہلے حیض آگیا تو وہ بھی ساقط ہوجاتا ہے، پھر منع طواف کی علت صاحب ہدایہ وغیرہ نے یہ لکھی ہے کہ طواف کعبہ مسجدِ حرام میں ہوتا ہے اور مسجد میں داخلہ کا ممنوع ہونا پہلے ثابت ہوچکا ہے اس پر یہ سوال ہوا کہ جب منع طواف کی علت یہ ٹھہری تو "ولا تدخل المسجد" کے بعد لا تطوف بالبیت کی ضرورت ہی نہیں رہتی، اس کا جواب دیا گیا کہ حائضہ کیلئے دیگر حجاج کی طرح وقوفِ عرفہ جو اقوی ارکان حج میں سے ہے اور وقوف مزدلفہ ومنی وغیرہ کی اجازت ہے تو ممکن ہے اس سے کوئی یہ سمجھ بیٹھے کہ اس کیلئے طواف کی بھی اجازت ہوگی، اس وہم کو دور کرنے کیلئے صراحت کر دی گئی (عینی) لیکن حق بات یہ ہے کہ بقول شیخ نجم الدین زاہدی ومحقق ابن الہمام وغیرہ علت مذکورہ قاصر ہے اور حرمتِ طواف کی علت اس کا مسجد میں ہونا نہیں ہے بلکہ علت نفسِ طواف کیلئے طہارت کا شرط ہونا ہے لما ان الطواف بالبیت کالصلوٰۃ، قال علیہ السلام: الطواف بالبیت صلوٰۃ" یہاں تک کہ اگر بیت اللہ کے چاروں طرف مسجد نہ بھی ہوتی جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانہ میں تھا تب بھی ان حالات میں طواف حرام ہوتا، نیز اگر کوئی شخص مسجدِ حرام کے باہر سے طواف کرلے یعنی مسجد حرام کے باہر سے کعبہ کے چاروں طرف گھوم جائے تب بھی جائز نہ ہوگا،

(بقیہ صہ ۱۳۲)

لکھا ہے، معنی الآیۃ "ولا تقربوا الصلوٰۃ وانتم جنب الا عابری سبیل ای مسافرین" حضرت مجاہد اور سعید بن جبیر سے یہی تفسیر مروی ہے، مبسوط میں ہے کہ اگر مسجد کی حوض یا چشمہ کے علاوہ کہیں پانی نہ ہو اور مسافر جنبی کو ضرورت پیش آجائے تو مسجد میں جانے کیلئے تیمم کرے کیونکہ جنابت اس کو مسجد میں جانے سے مانع ہے خواہ مسجد میں ٹھہرنے کا ارادہ ہو یا نہ ہو (نہایہ)
امام شافعی نے آیت کے جو معنی بیان کئے ہیں اس پر لفظ مواضع مضاف محذوف ماننا پڑتا ہے ای لا تقربوا مواضع الصلوٰۃ جو خلاف اصل ہے پھر اس پر یہ بھی لازم آتا ہے کہ جو جگہیں گھروں میں نماز کیلئے متعین ہوں ان میں بھی داخل ہونا جائز نہیں کیونکہ وہ بھی مواضع صلوٰۃ ہیں حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں (بذل)
زمخشری کہتے ہیں کہ بقرینہ "حتی تعلموا ما تقولون" آیت "لا تقربوا الصلوٰۃ" میں نماز کے معنی لینا ضروری ہے نہ کہ مسجد کے ورنہ ایک ہی لفظ میں حقیقت ومجاز کا جمع ہونا لازم آئیگا، پھر شوافع کے نزدیک جیسا کہ شرح الوجیز میں مذکور ہے مسجد سے مرور کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ مسجد کی تلویث کا اندیشہ ہو، اس صورت میں حائضہ، مستحاضہ اور نکسیر وسلسل بول کے عارضہ میں، مبتلا ہونیوالے سب کا حکم یہی ہے کہ مسجد سے عبور ومرور بھی جائز نہیں، دوم یہ کہ مسجد کی آلودگی سے امن ہو اس کی بابت دو رائے ہیں اور جواز اصح ہے (عینی الہدایہ):۔

ولا یأتیها زوجها لقوله تعالیٰ ولا تقربوهن حتی یطهرن

ترجمہ

اور نہ اس کا خاوند اس کے پاس آئے، کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "ان کے نزدیک نہ ہو جب تک کہ پاک نہ ہو جائیں"۔

تشریح: قولہ ولا یأتیها الخ (۵) حیض کی حالت میں عورت سے صحبت کرنا بھی جائز نہیں حرام ہے بلکہ اس کو حلال سمجھنا کفر قرار دیا گیا ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "ویسئلونک عن المحیض قل ہو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض" (لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ وہ گندگی ہے سو تم لوگ حیض کے وقت عورتوں سے الگ رہو) اس آیت میں لفظ اذی سے جہاں یہ بتانا ہے کہ حیض ایک گندی چیز ہے وہیں اس میں یہ بھی ملحوظ ہے کہ حیض ایک تکلیف اور نقصان کا سبب بھی ہو سکتا ہے اور ایام حیض میں مجامعت سے متعدد لا علاج امراض پیدا ہو سکتے ہیں یہ آنکھوں کے لئے بھی نقصان دہ ہے اور اطباء کے نزدیک اس سے جذام بھی پیدا ہو سکتا ہے اسی لئے ارشاد ہے، "ولا تقربوہن حتی یطہرن،، کہ جماع کے ارادے سے ان کے قریب بھی نہ جانا "۔

(فائدہ) جس طرح حالتِ حیض میں جماع کی حرمت پر سب کا اتفاق ہے اسی طرح ناف ورکبہ کے درمیانی حصہ کے علاوہ باقی جسم سے تمتع (بوس وکنار اور خواہش کے ساتھ ہاتھ لگانا وغیرہ فوائد ولذائذ) کے جواز پر بھی اجماع ہے البتہ جماع کے بغیر ناف ورکبہ کے درمیانی حصۂ جسم سے تمتع بلا حائل کے بارے میں اختلاف ہے،

حضرت ابن عباس رضہ، شریح، ابن جبیر، سعید بن المسیب، طاؤس، عطاء، سلیمان بن یسار، قتادہ، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام مالک، امام شافعی، اور بقول علامہ بغوی اکثر علماء اس کو بھی حرام قرار دیتے ہیں یعنی اس کا استعمال اگرچہ بلا شہوت ہو ممنوع ہے کیونکہ یہ دواعی واسباب وطی ہیں ایسا نہ ہو کہ وطی حرام تک پہنچا دے بلکہ حضرت ابن عباس رضہ اور عبیدہ سلمانی سے تو یہاں تک مروی ہے کہ بیوی کے بستر سے بھی اجتناب واجب ہے، لیکن حضرت عائشہ رضہ، شعبی، عکرمہ، مجاہد، سفیان ثوری، ابراہیم نخعی، حکم، اوزاعی، اصبغ، ابو ثور، ابن المنذر، امام محمد، امام احمد اسحاق بن راہویہ اور داؤد ظاہری وابن حزم وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ شرمگاہ کے علاوہ باقی جسم مرد پر حرام نہیں ہے امام شافعی کا بھی صحیح قول یہی ہے کیونکہ امام ابو داؤد امام احمد اور مسلم وغیرہ نے حضرت انس رضہ سے روایت کیا ہے کہ "جب عورت کو حیض آتا تو یہودی نہ اس کے ساتھ کھاتے پیتے نہ ایک گھر میں رہتے، صحابہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ ہم کیا معاملہ کریں؟ اس پر آیت نازل ہوئی،، ویسئلونک الخ" اس میں اعتزال وعلیحدگی کا علی الاطلاق حکم تو بظاہر یہود کی تائید میں تھا مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکم کی تشریح میں فرمایا: "اصنعوا کل شیٔ الا النکاح" (کہ مجامعت کے سوا ہر چیز درست ہے) نیز امام محمد رح وغیرہ کا قول حضرت علی رضہ ابن عباس رضہ ابو طلحہ رضہ کے اقوال سے بھی مؤید ہے،

محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ شیخین وغیرہ کی دلیل حدیث عبد اللہ بن سعد ہے "سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: عما یحل لی من امرأتی وہی حائض، فقال: لک ما فوق الازار،، کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے

پوچھا کہ حالتِ حیض میں بیوی سے میرے لئے کیا چیز حلال ہے؟ فرمایا: تیرے لئے ازار سے اوپر کا حصہ حلال ہے،
امام ابوداؤد نے اس روایت کو نقل کر کے سکوت کیا ہے اس لئے یہ حدیث حجت ہے، بعض نے اس کو حسن کہا ہے
لیکن شیخ ابوزرعہ عراقی نے شرح ابوداؤد میں تصریح کی ہے کہ رجال اسناد کے لحاظ سے یہ حدیث صحیح ہونی چاہئے
غرض کہ اس صورت میں یہ حدیث پہلی روایت کے معارض ہوگی جو امام محمد وغیرہ کا مستدل ہے،

شیخین وغیرہ کی دوسری دلیل حدیثِ عائشہ رضؓ ہے جو صحیح بخاری میں موجود ہے، حضرت عائشہ رضؓ فرماتی ہیں کہ،

کانت احدانا اذا کانت حائضًا فاراد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان یباشرھا امرھا ان تتزر فی فورِ حیضتھا ثم یباشرھا، قالت: ایکم یملک اِربہ کما کان النبی صلے اللہ علیہ وسلم یملک اربہ

ہم میں سے جب کوئی حائضہ ہوتی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے ساتھ استراحت چاہتے تو آپ اس کو ازار باندھنے کا حکم دیتے باوجود حیض کی زیادتی کے پھر استراحت کرتے حضرت عائشہ رضؓ فرماتی ہیں کہ تم میں ایسا کون ہے جو آپ کی طرح اپنی خواہش پر قابو یافتہ ہوگا،

حضرت میمونہ کی روایت بھی صحیحین میں اسی طرح مروی ہے، پھر اگر ان دونوں روایتوں میں تعارض بھی ہو تو حدیث ابوداؤد راجح ہے کیونکہ اس میں حرمت اور ممانعت ہے اور حدیثِ مسلم سے اباحت معلوم ہوتی ہے اس لئے احتیاطًا ممانعت ہی کو ترجیح ہونی چاہئے، امام بخاری، ترمذی، ابن الہمام، ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ اور علامہ سندھی محشی بخاری اسی طرف ہیں،

اس کے برخلاف شیخ سروجی، محقق عینی، اصبغ مالکی، امام نووی شافعی، اور ابن دقیق العید نے امام محمد کے قول کو ترجیح دی ہے کیونکہ ان کی روایتِ مسلم "اصنعوا کل شئی الا النکاح" منطوق کلام سے دلالت کر رہی ہے اور حدیثِ ابوداؤد مفہوم کے لحاظ سے دلالت کر رہی ہے اور منطوق کو مفہوم پر ترجیح ہوتی ہے،

لیکن یہ بیانِ ترجیح غلط ہے چنانچہ ابن الہمام نے ہماری حدیث کے منطوق ہونے میں طویل کلام کیا ہے اور مافوق الازار اس کا منطوق نکالا ہے اور اس کو زیادہ مفید ثابت کیا ہے کیونکہ حدیث عائشہ رضؓ و میمونہ رضؓ جو صحیحین کی روایتیں ہیں ان سے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل معلوم ہو رہا ہے، امام طحاوی کے بارے میں منقول ہے کہ آپ نے من حیث الدلیل امام محمد کے مذہب کو ترجیح دی ہے، مگر مختصر الطحاوی میں انہوں نے امام ابوحنیفہ کے مسلک کو اختیار کیا ہے اس لئے احتمال ہے کہ ان کی یہی رائے آخری ہو،

صاحبِ انوار الباری نے حضرت شاہ صاحب کا ارشاد ذکر کیا ہے کہ مجوزین کا بڑا استدلال حدیثِ مسلم وغیرہ "اصنعوا کل شئی الا النکاح" سے ہے لیکن ہمارے نزدیک اس کے عموم کی تخصیص دوسری احادیثِ بخاری سے ہو جاتی ہے لہٰذا وہ عموم غیر مقصود ہوگا اور اس کا عموم و شیوع ماسوا تحت الازار کے بارے میں رہے گا، اور جہاں عموم غیر مقصود مراد ہوتا ہے وہ نہایت ضعیف ہوا کرتا ہے جیسے قول باری "واوتیت من کل شئی" میں کہ ظاہر ہے ملکہ سبا کو ایک جنس کی چیز بھی پوری نہیں دی گئی تھی چہ جائیکہ تمام چیزوں کی عطاء سے اس کو

نوازا گیا ہو، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس موقع پر لفظ نکاح سے بطور کنایہ استمتاع بما تحت الازار ہی مراد ہے، گویا صراحت تو نکاح (بمعنی جماع) کی ہے اور اشارہ وکنایہ کے ذریعہ ماحول سے بھی روکدیا گیا ہے، کیونکہ مخدوش مقام کے گرد جانا بھی خطرہ سے خالی نہیں ہوتا، عربی مثل ہے "من رعیٰ حول الحمٰی یوشکُ ان یقع فیہ"

(تنبیہ اول) اگر کوئی شخص اس ممانعت کے باوجود حیض کی حالت میں عورت سے صحبت کرلے تو کیا اس پر کوئی شرعاً کفارہ واجب ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، عطاء بن یسار، ابن ابی ملیکہ، شعبی، ابراہیم نخعی، مکحول، زہری، ابوالزناد، ربیعہ، حماد بن ابی سلیمان، ایوب سختیانی، سفیان ثوری، لیث بن سعد، امام مالک، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کوئی کفارہ واجب نہیں صرف توبہ واستغفار ہے، امام شافعی کا اصح قول اور قول جدید یہی ہے اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے، اس کے برعکس حضرت ابن عباس، حسن بصری، سعید بن جبیر، قتادہ، اوزاعی، اسحاق، اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اس پر کفارہ واجب ہے، امام شافعی کا بھی قول قدیم یہی ہے،

پھر ان حضرات کے یہاں کفارہ کی نوعیت میں اختلاف ہے، حضرت حسن بصری اور سعید بن جبیر کے نزدیک عتق رقبہ یعنی غلام آزاد کرنا واجب ہے اور باقی حضرات کے یہاں ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کرنا واجب ہے، دلیل حضرت ابن عباس کی . . . . حدیث ہے جس میں ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کرنے کیلئے کہا گیا ہے مگر بقول امام نووی یہ حدیث باتفاق حفاظ ضعیف ہے کیونکہ اس کی اسناد اور متن ہر دو میں اضطراب ہے۔

اضطرابِ اسناد تو یہ ہے کہ کوئی اس کو مرسل روایت کرتا ہے کوئی معضل، کوئی متصل ومرفوع روایت کرتا ہے تو کوئی موقوف، اضطراب متن یہ ہے کہ بعض رواۃ نے بدینار او نصف دینار،، بطریق شک روایت کیا ہے اور بعض نے صرف "فلیتصدق بنصف دینار، بعض روایات میں یوں ہے" یتصدق بدینار فان لم یجد فبنصف دینار" اور بعض روایات میں ہے" اذا اصابہا فی اول الدم فدینار واذا اصابہا فی انقطاع الدم فنصف دینار" نیز بعض روایات میں صرف یتصدق بخمسی دینار ہے" اور بعض میں صرف" بنصف دینار" اور بعض روایات میں ہے" اذا کان دماً احمر فدینار وان کان دماً اصفر فنصف دینار" اور بعض روایات میں ہے" ان کان الدم عبیطاً فلیتصدق بدینار وان کان صفرۃ فنصف دینار :"

(تنبیہ ثانی) اگر عورت حائضہ ہو تو اس کے لئے مرد سے حیض کو چھپانا جائز نہیں بلکہ اس کو چاہیئے کہ اپنے حیض سے مرد کو مطلع کردے تاکہ وہ لاعلمی کی وجہ سے صحبت نہ کر بیٹھے اور اگر عورت پاک ہو تو خود کو حائضہ بتاکر مرد کو صحبت سے روکنا جائز نہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لعن اللہ الغائصۃ والمغوصۃ" کہ غائصہ اور مغوصہ پر اللہ لعنت کرے، غائصہ وہ عورت ہے جو مرد کو اپنے حیض سے مطلع نہ کرے اور مغوصہ وہ عورت ہے جو پاک ہونے کے باوجود اپنے آپ کو حائضہ بتاکر مرد کو صحبت سے روکے :۔

وليس للحائض والجنب والنفساء قراءة القرآن لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقرأ الحائض والجنب شيئاً من القرآن

ترجمہ

اور حائضہ جنبی اور نفساء کیلئے قرآن پڑھنا جائز نہیں، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ حائضہ اور جنبی قرآن سے کچھ نہ پڑھے :- تشریح :

قولہ ولیس للحائض الخ (٦) حائضہ، نافسہ، اور جنبی شخص کیلئے قرآن پاک پڑھنا بھی ممنوع ہے، اکثر صحابہ کرام وتابعین حضرت عمر فاروق رضہ، حضرت علی رضہ، حسن بصری، قتادہ، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، ابن المبارک وغیرہ اسی کے قائل ہیں اور مذاہب ائمہ اربعہ کی تفصیل یہ ہے کہ

مالکیہ حضرات کے یہاں حالت جنابت میں قرآن پڑھنا جائز نہیں الا یہ کہ مختصر سی آیت پڑھی جائے اور وہ بھی بقصد تحصن یعنی دشمن وغیرہ سے تحفظ کیلئے ہو یا اس کی قرائت کسی شرعی حکم کیلئے بطور استدلال ہو (کتاب الفقہ) اور حائضہ کے بارے میں امام مالک سے دو روایتیں ہیں ایک جنبی کی طرح ممانعت کی دوسری جواز کی اور یہی زیادہ صحیح ہے، حنابلہ کے یہاں ان حالات میں چھوٹی آیت یا بقدر اس کے بڑی آیت میں سے پڑھنے کی اجازت ہے اس سے زیادہ حرام ہے، شوافع کے یہاں ان حالات میں بقصد تلاوت قرآن کا ایک حرف پڑھنا بھی حرام ہے البتہ بطور ذکر قصداً یا بلا ارادہ زبان سے کچھ پڑھ جائے تو گناہ نہیں، احناف کے یہاں حیض ونفاس اور جنابت کی حالت میں تلاوت جائز نہیں، البتہ معلمہ ہو تو شاگرد کو ایک ایک کلمہ الگ الگ کر کے بتلا سکتی ہے ہر دو کلموں کے بیچ میں سانس لیتی رہے (محیط) اور امام طحاوی کے قول پر آدھی آدھی کر کے آیت پڑھا سکتی ہے (فتح) اور بقصد دعا یا ثناء چھوٹی آیت پڑھنے کی بھی اجازت ہے :-

قولہ لقولہ الخ ممانعت مذکورہ کی دلیل ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ جنبی و حائضہ کیلئے ممانعت تلاوت کے بارے میں متعدد احادیث وارد ہیں (۱) حدیث ابن عمر رضہ جس کی تخریج امام ترمذی، ابن ماجہ اور بیہقی نے عن اسماعیل بن عیاش عن موسیٰ بن عقبہ عن نافع عن ابن عمر رضہ کی ہے قال ” قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تقرأ الحائض ولا الجنب شیئاً من القرآن، اس کی بابت امام ترمذی، بیہقی اور ابن عدی وغیرہ نے یہ کہا ہے ” لا نعرفہ الا من حدیث اسماعیل بن عیاش “ کہ اس کی روایت میں اسماعیل بن عیاش متفرد ہے جس کو امام احمد اور یحییٰ بن معین وغیرہ حفاظ نے ضعیف کہا ہے، امام ترمذی نے امام بخاری کا قول نقل کیا ہے کہ وہ اسماعیل بن عیاش کی روایت کو اہل حجاز و عراق وغیرہ سے ضعیف قرار دیتے تھے جبکہ وہ اس میں متفرد ہو اور صرف اہل شام سے اس کو قوی و معتبر مانتے تھے،

جواب یہ ہے کہ امام ترمذی نے گو یہاں امام بخاری کا قول مذکور نقل کیا ہے لیکن خود امام ترمذی نے دوسرے مواضع میں غیر شامیوں سے بھی روایت اسماعیل بن عیاش کی تصحیح کی ہے جیسا کہ تہذیب میں مذکور ہے نیز موصوف نے امام بخاری کے قول کے ساتھ ساتھ امام احمد کا قول بھی پیش کیا ہے کہ وہ اسماعیل بن عیاش۔ بقیہ بن الولید سے زیادہ اصلح

ہے اور بقیہ کی احادیث منکر ہیں ثقات سے، اس کے باوجود امام بخاری نے مواقیت الصلوۃ میں اس کی روایت کی تصحیح کی ہے، پھر اس روایت میں اسماعیل بن عیاش متفرد بھی نہیں ہے اسواسطے کہ اس کی متابعت موسیٰ بن عقبہ سے روایت کرنے میں مغیرہ بن عبدالرحمٰن اور ابو معشر نے کی ہے (دار قطنی) اور مغیرہ سے عبدالملک بن مسلمہ نے روایت کی ہے جس کی توثیق دار قطنی نے سنن میں کی ہے، اسی طرح حافظ یعمری نے بھی طریق مغیرہ کی تصحیح کی ہے لہذا اس کی سند جید ہے اور متابعت بھی قوی ہے، ملا علی قاری شرح مشکوۃ میں فرماتے ہیں کہ امام بخاری، ترمذی اور بیہقی وغیرہ نے گو اس کی تضعیف کی ہے لیکن اس کے متابعات موجود ہیں جیسا کہ ابن جماعہ وغیرہ نے ذکر کیا ہے ان متابعات سے حدیث کے ضعف کا تدارک ہوگیا اسی وجہ سے علامہ منذری نے اس حدیث کی تحسین کی ہے، اور اگر حدیث ابن عمرؓ کا ضعف ہی تسلیم کر لیا جائے تو اس کے لئے

(۲) حدیث علیؓ شاہد ہے جس کی تخریج اصحاب سنن اربعہ، حاکم، ابن حبان، طحاوی، طیالسی اور امام احمد نے کی ہے قال "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لایحجبہ (او لایحجزہ) عن القرآن شئی لیس الجنابۃ" کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی چیز قرآن پڑھنے سے مانع نہ ہوتی تھی بجز جنابت کے،

اس حدیث کے راوی عبداللہ بن سلمہ کی بابت امام نووی نے خلاصہ میں امام شافعی کا قول نقل کیا ہے "اہل الحدیث لایثبتونہ" کہ محدثین اس حدیث کو ثابت نہیں مانتے جس کی وجہ حافظ بیہقی نے یہ بیان کی ہے کہ اس کا مدار عبداللہ بن سلمہ پر ہے جس کی عقل بڑھاپے میں ٹھیک نہیں رہی تھی اور بقول شعبہ یہ روایت بڑھاپے ہی کی ہے (نصب) امام بخاری نے اس کے بارے میں کہا ہے "لایتابع فی حدیثہ"

جواب یہ ہے کہ امام شافعی نے حدیث علیؓ بروایت عبداللہ بن سلمہ سے اپنے مسلک ممانعت پر استدلال کیا ہے اسکے بعد لکھا ہے "وان لم یکن اہل الحدیث یثبتونہ" علامہ عینی نے الفاظ اسی طرح نقل کئے ہیں، صاحب انوار الباری کہتے ہیں کہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے کیونکہ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعی نے استدلال بلا توقف کیا ہے اور اہل حدیث کی تضعیف و توقف کو اہمیت نہیں دی اور اس صورت میں توقف خود امام شافعی کا نہیں ہے بلکہ انہوں نے دوسروں کے توقف کی طرف اشارہ کیا ہے، یہ بات ہم اس لئے بھی لکھ رہے ہیں کہ ممانعت کے باب میں ائمہ اربعہ میں سے امام شافعی کے نزدیک سب سے زیادہ شدت ہے کہ حالت جنابت وغیرہ میں قرآن مجید کا ایک حرف پڑھنا بھی حرام ہے اور وہ اہل الرائے بھی نہیں تھے پھر بغیر قوت حدیث کے انکے مسلک میں اتنی شدت کیسے آسکتی تھی (انوار الباری)

علامہ عینی عمدۃ القاری میں فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے اس روایت عبداللہ بن سلمہ کو ذکر کر کے "حدیث حسن صحیح" کہا ہے اور ابن حبان (ابن خزیمہ، ابو علی طوسی، ابن السکن، عبدالحق، حاکم، بغوی) نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، حاکم نے عبداللہ بن سلمہ کو غیر مطعون قرار دیا ہے، عجلی نے ان کو ثقہ تابعی کہا ہے، ابن عدی کہتے ہیں کہ مجھے امید ہے کہ یہ لا بأس بہ ہے (عمدہ)

سوالات میمونی میں ہے کہ محدث شعبہ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص اس حدیث سے بہتر حدیث کی روایت کرنیوالا نہیں ہے

اور یہ بھی کہا کرتے تھے کہ یہ حدیث میرا ثلث راس المال ہے، ابن عدی کی الکامل میں ہے کہ عمرو نے اس سے اچھی کوئی حدیث روایت نہیں کی (امانی الاحبار)

رہا امام بخاری کا یہ کہنا، لایتابع فی حدیثہ،، سو یہ اس لئے حجت نہیں کہ مسند امام احمد میں اس کا متابع ابو الغریف ہمدانی موجود ہے (جس کا نام عبید اللہ بن خلیفہ ہے) قال ورا اتی علی بوضوء فمضمض واستنشق ثلاثا وغسل وجھہ ثلاثا و غسل یدیہ ثلاثا وذراعیہ ثلاثا ثم مسح براسہ ثم غسل رجلیہ ثم قال: ہکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ثم قرأ شیئا من القرآن، ثم قال: ہذا لمن لیس بجنب فاما الجنب فلا ولا آیۃ،، کہ حضرت علی رضؓ کے پاس وضوء کا پانی لایا گیا، آپ نے تین بار کلی کی تین بار ناک میں پانی دیا اور تین تین بار ہاتھ اور منہ دھویا پھر سر کا مسح کیا اس کے بعد پاؤں دھوئے پھر فرمایا کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا ہے کہ آپ نے وضوء کیا پھر کچھ قرآن پاک پڑھا اور فرمایا کہ یہ اس کے لئے ہے جو جنبی نہ ہو، رہا جنبی سو وہ ایک آیت بھی نہیں پڑھ سکتا (نصب الرایہ)

اس حدیث کو ابو یعلی موصلی نے بھی حضرت علی رضؓ سے مختصراً روایت کیا ہے، شیخ ہیثمی فرماتے ہیں کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، علاوہ ازیں بقول صاحب انوار الباری - امام نسائی تو امام بخاری سے بھی زیادہ متشدد ہیں اور ان کی شرائط بھی بہت سخت ہیں اس کے باوجود وہ اسی حدیث کو عبد اللہ بن سلمہ کی روایت سے اپنی سنن میں لائے ہیں، امام احمد نے بھی اپنی مسند میں ممانعت کی دو حدیثیں انھیں عبد اللہ بن سلمہ کے واسطے سے درج کی ہیں، (انوار) (۳) حدیث جابر رضؓ - اس کی تخریج دار قطنی نے سنن میں اور ابن عدی نے الکامل میں کی ہے، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لاتقرأ الحائض ولا الجنب شیئا من القرآن،، ابن عدی نے اس کے راوی محمد بن الفضل کی وجہ سے ضعیف کہا ہے اور امام بخاری، نسائی، احمد اور ابن معین سے اسکی شدید تضعیف نقل کی ہے (نصب الرایہ) لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں کہ حدیث ابن عمر رضؓ اور حدیث جابر رضؓ کو حدیث علی رضؓ سے قوت مل جاتی ہے (عمدہ) حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں حدیث ابن عمر رضؓ کو ضعیف کہا ہے لیکن تلخیص میں اس کو ذکر کر کے یہ بھی لکھا ہے کہ اس کے واسطے حدیث جابر رضؓ شاہد موجود ہے،

(۴) حدیث ابو موسی اشعری رضؓ - اس کی تخریج دار قطنی نے کی ہے "یا علی! لاتقرأ القرآن وانت جنب،، (اے علی! تم حالت جنابت میں قرآن پاک کی قرأت نہ کرنا

سوال امام بخاری نے صحیح میں حضرت ابن عباس رضؓ کے متعلق نقل کیا ہے،، ولم یر ابن عباس بالقراءۃ للجنب بأسا،، کہ حضرت ابن عباس رضؓ جنبی کیلئے قرآن پڑھنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، جواب قول ابن عباس رضؓ احادیث مرفوعہ کے خلاف ہے لہذا یہ ان کے معارض نہیں ہو سکتا، علاوہ ازیں یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صرف ایک آیت یا کم کی قرأت کو جائز کہتے ہوں، یا بہ نیت دعا و ثنا جائز کہتے ہوں یا بہ تخلل سکتات وغیرہ جن صورتوں میں حنفیہ بھی جائز کہتے ہیں،

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ممانعت کے حکم کو قول ابن عباس رضؓ پر ترجیح ہے کیونکہ یہ حدیث علی رضؓ، حدیث ابن عمر رضؓ، حدیث ابو موسیٰ رضؓ اور حدیث مالک بن عبادہ کے موافق ہے نیز موصوف نے یہ بھی لکھا ہے کہ ابتداء میں ذکر اللہ (باقی بر صفحہ ۱۴۰)

وھو حجۃٌ علیٰ مالكٍ فی الحائض وھو باطلاقِہ یتناولُ مادونَ الآیۃِ فیکون حجۃً علی الطحاویؒ فی اباحتِہ

ترجمہ: اور یہ حدیث امام مالکؒ پر حجت ہے حائضہ کے بارے میں اور یہ حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے ایک آیت سے کم کو بھی شامل ہے تو یہ امام طحاوی پر بھی حجت ہوگی ایک آیت سے کم کی اباحت میں: تشریح:

قولہ وھو حجۃ الخ قراءت حائضہ کی بابت امام مالک سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ جنبی کی طرح اس کیلئے بھی ممانعت ہے دوسری یہ کہ جنبی کیلئے جائز نہیں حائضہ کیلئے جائز ہے (قاضی عیاض نے تیسری روایت دونوں کیلئے اباحت کی بھی نقل کی ہے مگر یہ روایت علی الاطلاق امام مالک کی طرف غالباً سہواً منسوب ہے، اسی طرح ابن حزم نے جو محلی میں یہ کہا ہے کہ "امام مالک کے قول میں حائضہ جتنا چاہے قرآن پڑھ سکتی ہے اور جنبی دو آیتیں اور ان کی برابر پڑھ سکتا ہے" یہ بھی امام مالک کا مذہب نہیں ہے) امام مالک کے یہاں جنبی اور حائضہ میں وجہ فرق یہ ہے کہ جنبی کو طہارت حاصل کرنے کی قدرت ہوتی ہے اس لئے بلا طہارت پڑھنا اس کیلئے ممنوع ہے، البتہ حائضہ ایک درجہ میں معذور ہے اس لئے اس کو اختیار ہونا چاہئے، سعید بن المسیب اور حماد بن ابی سلیمان سے بھی یہی مروی ہے لیکن یہ فرق چونکہ نصوص کے خلاف ہے اس لئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور امام مالک پر حجت ہے :-

قولہ وھو باطلاقہ الخ امام طحاوی ایک آیت سے کم کی تلاوت کو جائز کہتے ہیں، صاحب محیط نے اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ آیت سے کم میں نظم و معنی دونوں کے لحاظ سے کمی ہے اسی لئے اس سے نماز بھی درست نہیں ہوتی اور عام محاورات میں بھی ایسے جملے زبان پر جاری ہو جاتے ہیں لہٰذا اس میں قرآن نہ ہونیکا شبہ واقع ہوگیا، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور اپنے اطلاق کے لحاظ سے ایک آیت سے کم کو بھی شامل ہے (لان شیئاً نکرۃ فی سیاق النفی) بلکہ روایت دارقطنی کے منطوق سے ظاہر ہے کہ ایک حرف تک پڑھنے کی ممانعت ہے اس لئے حدیث مذکور امام طحاوی پر بھی حجت ہے پھر ایک آیت سے کم کی قراءت کا جواز امام طحاوی کا اصل قول نہیں ہے بلکہ مختار ہے، چنانچہ محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں شیخ نجم الدین زاہدی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ایک آیت سے کم پڑھنے کا جواز امام صاحب سے ابن سماعہ کی روایت ہے اور اسی پر اکثر مشائخ ہیں اور یہی مختار ہے کیونکہ ایک آیت سے کم پڑھنے والے کو قاری نہیں کہا جاتا، اسی لئے اتنی مقدار سے نماز جائز نہیں ہے (فتح القدیر) :-

(فائدہ) خلاصہ میں ہے کہ چھوٹی آیت کا پڑھنا جو عام بول چال میں زبانوں پر جاری رہتا ہے جیسے ثم نظر، لم یولد وغیرہ تو یہ حرام نہیں ہے اور ایک آیت سے کم پڑھنا جیسے بسم اللہ، الحمد للہ، اگر بقصد تلاوت ہو تو مکروہ ہے اور شکر و ثناء کے طور پر ہو تو مکروہ نہیں ہے (فتح القدیر، کفایہ) :-

(بقیہ ص۱۳۹)

اور سلام کرنا، سلام کا جواب دینا وغیرہ بھی بلا طہارت مکروہ تھا اور اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل بھی فرمایا ہے پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا اور بلا طہارت ذکر و تلاوت اور سلام وغیرہ کی اجازت ہوگئی لیکن حیض و نفاس اور جنابت کی حالت میں تلاوت قرآن کی ممانعت رہ گئی :-

وليس لهم مسّ المصحف الا بغلافه ولا اخذ درهم فيه سورة من القرآن الا بصرته وكذا المحدث لا يمس المصحف الا بغلافه لقوله عليه السلام لا يمس القرآن الا طاهر

توضیح اللغۃ

مصحف مجلد کتاب، مراد قرآن پاک، غلاف ہر وہ چیز جس میں کوئی چیز داخل کی جائے اور چھپائی جائے جیسے میان، جزدان، صرۃ تھیلی، محدث بے وضو، یمس (ن) (س) مسًا چھونا :- ترجمہ :

اوران کیلئے قرآن چھونے کی اجازت نہیں مگر جزدان کے ساتھ اور نہ ایسے درہم کو ہاتھ لگانا جائز ہے جس میں قرآن کی سورہ ہو مگر تھیلی کے ساتھ، اسی طرح بے وضو شخص قرآن نہ چھوئے مگر جزدان کے ساتھ، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ قرآن کو نہ چھوئے مگر پاک شخص :- تشریح :

قولہ ولیس لھم الخ (۷) حائضہ، نافسہ اور جنبی کیلئے قرآن پاک کو چھونا بھی جائز نہیں جس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے، (اختلاف صرف کسی دوسری متفصل چیز کے ذریعہ حمل وغیرہ میں ہے) چنانچہ حافظ ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ ائمہ اربعہ کا مذہب عدم جواز مس بغیر طہارت ہی ہے اور یہی قول سلمان فارسی رض و عبداللہ بن عمر رض وغیرہ کا بھی ہے اور صحابہ کرام میں سے ان کا مخالف کوئی نہیں معلوم ہوتا، البتہ ائمہ اربعہ کے متفقہ فیصلہ کے خلاف حافظ ابن حزم کا مذہب یہ ہے کہ بلا طہارت نہ صرف مسّ مصحف جائز ہے بلکہ قرأت وسجدۂ تلاوت بھی جنبی و حائضہ کیلئے درست ہے، ابن حزم نے لکھا ہے کہ جن آثار سے جنبی و حائضہ کیلئے مسّ مصحف کے عدم جواز پر استدلال کیا گیا ہے ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ یا تو غیر مسند صحیفوں سے ماخوذ ہیں یا کسی مجہول وضعیف راوی سے مروی ہیں اور ہمارے پاس دلیل بنام ہرقل مکتوب نبوی ہے کہ اس میں آپ نے آیت " تعالوا الی کلمۃ سواء " لکھی، یہ مکتوب مع آیت مذکورہ نصاریٰ کی طرف بھیجا گیا اور یہ یقینی بات تھی کہ وہ اس کو مس کریں گے، بقول علامہ عینی جواب یہ ہے کہ جنبی کیلئے مس مصحف کے عدم جواز کے بارے میں اکثر آثار و احادیث صحاح ہیں، — جیسا کہ آگے آرہا ہے :-

قولہ لقولہ علیہ السلام الخ ممانعت مس مصحف کے سلسلہ میں متعدد احادیث وارد ہیں (۱) حدیث عمرو بن حزم - اس کی تخریج بقول صاحب نصب الرایہ امام نسائی نے سنن میں، ابوداؤد نے مراسیل میں، ابن حبان نے صحیح میں، حاکم نے مستدرک میں، طبرانی نے معجم میں، دارقطنی و بیہقی نے سنن میں، امام احمد اور اسحاق بن راہویہ نے مسند میں عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ عن جدہ کی ہے " ان فی الکتاب الذی کتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اہل الیمن فی السنن والفرائض والدیات ان لا یمس القرآن الا طاہر " کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سنن و فرائض اور دیات کی بابت اہل یمن کی طرف جو مکتوب گرامی تحریر فرمایا تھا اس میں یہ بھی تھا کہ قرآن مجید کو نہ چھوئے مگر پاک شخص،

یہ حدیث مرسل و مسند دونوں طرح سے مروی ہے دارقطنی نے مرسل کی بابت کہا ہے " رواتہ ثقات " کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، علامہ سہیلی نے الروض الانف میں ذکر کیا ہے کہ دارقطنی نے اس کو بطرق حسان مسند بھی روایت کیا ہے،

جن میں اقوی طریق روایتِ ابوداؤد طیالسی ہے. دار قطنی نے اس کو غرائب مالک میں اسحاق طباع کی روایت سے بھی ذکر کیا ہے جس میں صرف عن ابیہ ہے عن جدہ نہیں ہے اسی کی بابت دار قطنی نے کہا ہے "وہذا الصواب عن مالک لیس فیہ عن جدہ"، شیخ تقی الدین الامام میں لکھتے ہیں کہ "عن جدہ" میں دونوں احتمال ہیں جدادنی یعنی محمد بن عمرو بن حزم مراد ہو یا جداعلیٰ یعنی عمرو بن حزم، اور روایت اسی وقت متصل ہو سکتی ہے جب جداعلیٰ مراد ہو لیکن روایت کے الفاظ "کان فیما اخذ علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"، کا مقتضا یہی ہے کہ جداعلیٰ یعنی عمرو بن حزم مراد ہیں لانہ الذی کتب لہ الکتاب،

(۲) حدیثِ ابن عمرؓ - اس کی تخریج طبرانی نے معجم میں اور دار قطنی و بیہقی نے سنن میں کی ہے "قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لایمس القرآن الاطاہر"، اس کا راوی سلیمان بن موسیٰ اشدق مختلف فیہ ہے، لیکن محدث جوزقانی نے اس کو اپنی کتاب میں ذکر کر کے لکھا ہے کہ یہ حدیث مشہور حسن ہے،

(۳) حدیث حکیم بن حزامؓ - اس کی تخریج حاکم نے مستدرک میں، طبرانی نے معجم میں اور دار قطنی و بیہقی نے سنن میں کی ہے "قال: لما بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الیمن قال: لاتمس القرآن الا وانت طاہر"، کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے یمن کی طرف بھیجا تو فرمایا کہ قرآن پاک کو نہ چھونا مگر پاکی کی حالت میں، حاکم نے اس کو صحیح الاسناد مانا ہے، (۴) حدیث عثمان بن ابی العاصؓ - اس کی تخریج طبرانی نے معجم میں کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لایمس القرآن الا طاہر"

(۵) اثر انس بن مالکؓ - اس کی تخریج دار قطنی و بیہقی نے سنن میں بہ سند صحیح متصل اور ابو یعلی موصلی نے مسند میں کی ہے "قال: خرج عمرؓ متقلداً بالسیف فقیل لہ: ان ختنک واختک قد صبوا، فاتاہما عمر، وعندہما رجل من المہاجرین یقال لہ: خباب، وکانوا یقرؤن "طٰہٰ"، فقال: اعطونی الذی عندکم فاقرأہ، وکان عمر یقرأ الکتب فقالت لہ اختہ: انک رجس ولا یمسہ الا المطہرون، فقم فاغتسل او توضأ، فقام عمر فتوضأ ثم اخذ الکتاب فقرأ "طٰہٰ"، حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ تلوار لے کر نکلے، آپ سے کہا گیا کہ تمہارے بہن بہنوئی مذہب تبدیل کر چکے، آپ ان کے پاس پہنچے جبکہ وہاں ایک مہاجر شخص حضرت خباب بھی تشریف رکھتے تھے اور سورۂ طٰہٰ پڑھ رہے تھے آپ نے کہا وہ جو کتاب تمہارے پاس ہے مجھے دو تاکہ میں بھی اس کو پڑھوں، بہن نے کہا: تم ناپاک ہو اور اس کتاب کو صرف پاک ہی چھو سکتے ہیں اٹھو اور غسل یا وضو کر کے حضرت عمرؓ نے وضو کیا پھر کتاب لیکر طٰہٰ کی قرأت کی:-

(تنبیہ) ملا ہداد نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ صاحب ہدایہ نے آیت قرآنی "انہ لقرآن کریم فی کتب مکنون لایمسہ الا المطہرون"، کو چھوڑ کر حدیث سے استدلال کیا ہے اس واسطے کہ "لایمسہ"، میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ کتاب مکنون کی صفت ہو جس سے مراد لوح محفوظ ہے اور مطہرون سے مراد فرشتوں کی مخصوص جماعت ہو، دوم یہ کہ

(باقی بر صـ۱۴۳)

عہ دفی التعلیق قلت: طریق الطیالسی لم اجدہ فی سنن الدارقطنی ولا مسند الطیالسی، واللہ اعلم ۱۲

ثم الحدث والجنابة حلا اليد فيستويان في حكم المس والجنابة حلت الفم دون الحدث فيفترقان في حكم القراءة۔

ترجمہ: پھر حدث وجنابت ہاتھ میں حلول کرتی ہیں اس لئے چھونے کے حکم میں دونوں برابر ہیں اور منہ میں جنابت حلول کرتی ہے نہ کہ حدث اس لئے قراءت کے حکم میں دونوں الگ الگ ہیں:۔ تشریح:

قولہ ثم الحدث الخ جنبی (حائضہ) کیلئے قرآن پاک پڑھنا اور چھونا دونوں حرام ہیں اور بے وضو کیلئے صرف چھونا ناجائز ہے یہاں وجہ فرق بیان کر رہے ہیں کہ حدث کا حلول صرف ہاتھ میں ہوتا ہے اور جنابت کا حلول ہاتھ اور منہ دونوں میں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ غسل جنابت میں ہاتھ اور منہ دونوں کا دھونا واجب ہے اور حدث کی صورت میں صرف ہاتھوں کا دھونا ضروری ہے نہ کہ منہ کا، اس لئے جنبی وحائضہ کیلئے مس مصحف کی طرح قراءت بھی جائز نہ ہوگی اور محدث کیلئے چھونا جائز نہ ہوگا ہاں قراءت جائز ہوگی، محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس تعلیل سے معلوم ہوا کہ جنابت وحیض کی حالت میں قرآن کی طرف نظر کرنا جائز ہے کیونکہ آنکھوں میں جنابت کا حلول نہیں ہے، فوائد ظہیریہ میں جوازِ نظر کی تصریح موجود ہے:۔

قولہ دون الحدث الخ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حکمِ حدث کے لحاظ سے آدمی کا بدن متجزی نہیں ہے بلکہ محدث ہونے کے ساتھ پورا بدن متصف ہوتا ہے، اور حدث کی حالت میں گو کل بدن کا دھونا ضروری ہونا چاہئے تھا لیکن سہولت وآسانی کے پیشِ نظر اعضاءِ وضوء کے غسل کو کل کے قائم مقام کر دیا گیا، نیز محدث کیلئے بازو سے بھی مس مصحف جائز نہیں حالانکہ بازو کا حال منہ جیسا ہے کہ حدث کی حالت میں اس کا دھونا بھی ضروری نہیں، علاوہ ازیں پاؤں میں حدث اور جنابت دونوں کا حلول ہوتا ہے اس کے باوجود دخولِ مسجد کے حق میں دونوں کا حکم الگ الگ ہے یعنی جنبی کیلئے دخولِ مسجد جائز نہیں محدث کیلئے جائز ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حدث وجنابت دونوں کا حلول اگرچہ پورے بدن میں ہوتا ہے تاہم جنابت کا حلول حلولِ تام ہے جو وجوب اغتسال میں معتبر ہے تو اس کا ظہور ان تمام امور میں ہوگا جن کا تعلق طہارت سے ہے جیسے قراءت قرآن، مس مصحف اور دخولِ مسجد وغیرہ، اور حدث کا حلول اس درجہ میں نہیں ہے اس لئے ہم نے کہا ہے کہ مسِ مصحف قراءتِ قرآن سے مافوق ہے تو یہ جنابت وحدث دونوں حالتوں میں حرام ہوگا اور قرآن کی طرف نظر کرنا قراءت قرآن سے کم درجہ میں ہے تو یہ دونوں کیلئے جائز ہوگا اور قراءتِ قرآن بین بین ہے تو حدث اکبر کی حالت میں حرام ہوگی اور حدثِ اصغر کی حالت میں جائز، اور مسّ مصحف حرمت کے حق میں دخولِ مسجد سے بڑھ کر ہے تو یہ دونوں کیلئے حرام ہوگا اور دخول مسجد صرف جنبی وحائضہ کیلئے حرام ہوگا، معلوم ہوا کہ "الجنابۃ حلت الفم" میں حلول سے مراد حلول کامل ہے (حاشیہ):۔

(بقیہ صد ۱۴۲)

قرآن کریم کی صفت ہو پہلی صورت میں آیت مفیدِ استدلال نہیں رہتی صرف دوسری صورت میں استدلال ہو سکتا ہے فلا یکون حجۃ بالشک، جواب یہ ہے کہ آیت پہلی صورت میں بھی مفید استدلال ہے اسواسطے کہ عالمِ علوی میں جو مصحف ہے وہی عالم سفلی میں ہے پس جب لوح محفوظ کا مساس صرف مطہرین کیلئے ہے تو مساسِ مصحف بھی انہیں کیلئے ہوگا (حاشیہ)

وغلافُہ ما یکون متجافیاً عنہ دون ما ھو متصلٌ بہ کالجلد المشرّز ھو الصحیحُ ویکرہ مسُّہ بالکمّ ھو الصحیحُ لانہ تابعٌ لہ بخلاف کتب الشریعۃ لاھلھا حیث یُرخّص فی مسّھا بالکمّ لان فیہ ضرورۃ ولا باس بدفع المصحف الی الصبیان لان فی المنع تضییع حفظ القراٰن وفی الامر بالتطھیر حرجاً بھم وھٰذا ھو الصحیح

توضیح اللغۃ: —

غلاف ہر وہ چیز جس میں کوئی چیز داخل کی جائے اور چھپائی جائے جیسے میان، جزدان، متجافی علیحدہ، الجلد المشرز وہ جلد جس کی شیرازہ بندی اس طرح ہو کہ اجزاء اور کنارے باہم ملے ہوئے ہوں اگر ملے ہوئے نہ ہوں تو اس کو جلد مشرش کہتے ہیں مس (ن، س) مسّاً۔ چھونا، کم آستین، صبیان جمع صبی بچہ، تضییع ضائع کرنا:۔ ترجمہ:

اور غلافِ مصحف وہ ہے جو اس سے متصل ہو جیسے شیرازہ بندھی ہوئی جلد، یہی صحیح ہے اور آستین سے چھونا بھی مکروہ ہے یہی صحیح ہے کیونکہ آستین چھونیوالے کے تابع ہے بخلاف اہل شریعت کیلئے کتب شرعیہ کے کہ ان کو آستین سے چھونے کی رخصت ہے کیونکہ اس میں ضرورت ہے اور بچوں کو قرآن دینے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اسکی رکاوٹ میں حفظ قرآن کو ضائع کرنا ہے اور طہارت کا حکم کرنے میں ان کا حرج ہے اور یہی صحیح ہے:۔ تشریح:

قولہ وغلافہ الخ یعنی غلاف مصحف سے مراد وہ ہے جو ممسوس یعنی قرآن سے بھی الگ ہو جیسے جزدان اور ماس یعنی چھونیوالے سے بھی الگ ہو، اور اگر ماس و ممسوس میں سے کسی ایک سے متصل ہو جیسے چولی اور جلد مشرز (کہ قرآن سے متصل ہوتی ہے) اور آستین (جو چھونیوالے سے متصل ہوتی ہے) تو ان سے چھونا بھی جائز نہ ہوگا:۔

قولہ ویکرہ مسہ بالکم الخ فتاویٰ ولواجیہ میں ہے کہ حائضہ اور جنبی کیلئے اپنی آستین سے اور ان کپڑوں سے مصحف کو چھونا جائز نہیں جن کو وہ پہن رہے ہوں کیونکہ آستین اور کپڑے جو بدن پر ہیں وہ بمنزلہ بدن کے ہیں یہاں تک کہ اگر جوتے پہن کر نجس جگہ پر نماز پڑھی تو جائز نہ ہوگی اور اگر جوتے بچھا کر ان پر کھڑا ہوا تو نماز ہو جائیگی اس لئے کہ پہننے کی حالت میں یہ چیزیں بمنزلہ بدن کے ہو جاتی ہیں، فتاویٰ ظہیریہ، فتاویٰ قاضیخاں، فتح القدیر اور تبیین وغیرہ میں بھی ایسا ہی ہے امام محمد سے نوادر میں مروی ہے کہ اگر مصحف کو آستین سے لے لیا تو اس میں کوئی حرج نہیں، صاحب درایہ نے محیط سے نقل کیا ہے کہ بعض مشائخ نے حائضہ کیلئے آستین سے مس مصحف کو مکروہ کہا ہے اور عام مشائخ کے نزدیک مکروہ نہیں کیونکہ حرام تو مس ہے اور مس۔ مباشرۃ بالید بلا حائل کو کہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ مس بالکم سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی (شلبی) تنویر میں بھی اسی کو اختیار کیا گیا ہے امام تمرتاشی کی شرح جامع صغیر میں ہے وقیل لو مسّہ بالکم جاز وعن محمد فیہ روایتان، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ آستین سے مس مصحف مکروہ (تحریمی) ہے بخلاف کتب فقہ وحدیث اور کتب تفسیر کے کہ ان کو آستین سے چھونا بوجہ ضرورت جائز ہے:۔

قولہ ولا باس الخ صاحب کفایہ نے امام محبوبی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ بچے اگر بے وضو ہوں تب بھی ان کیلئے (باقی بر صفحہ ۱۴۵)

وَاِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَیْضِ لِاَقَلَّ مِنْ عَشَرَۃِ اَیَّامٍ لَمْ یَحِلَّ وَطْیُھَا حَتّٰی تَغْتَسِلَ لِاَنَّ الدَّمَ یَدُرُّ تَارَۃً وَتَنْقَطِعُ اُخْرٰی فَلَابُدَّ مِنَ الْاِغْتِسَالِ لِیَتَرَجَّحَ جَانِبُ الْاِنْقِطَاعِ وَلَوْلَمْ تَغْتَسِلْ وَمَضٰی عَلَیْھَا اَدْنٰی وَقْتِ الصَّلٰوۃِ بِقَدْرِ اَنْ تَقْدِرَ عَلَی الْاِغْتِسَالِ وَالتَّحْرِیْمَۃِ حَلَّ وَطْیُھَا لِاَنَّ الصَّلٰوۃَ صَارَتْ دَیْنًا فِیْ ذِمَّتِھَا فَطَھُرَتْ حُکْمًا وَلَوْ کَانَ انْقَطَعَ الدَّمُ دُوْنَ عَادَتِھَا فَوْقَ الثَّلٰثِ لَمْ یَقْرَبْھَا حَتّٰی تَمْضِیَ عَادَتُھَا وَاِنِ اغْتَسَلَتْ لِاَنَّ الْعَوْدَ فِی الْعَادَۃِ غَالِبٌ فَکَانَ الْاِحْتِیَاطُ فِی الْاِجْتِنَابِ

توضیح اللغۃ

انقطع بند ہو جائے، دم خون، لم تحلّ (ض) حلۃً۔ حلال ہونا، یدرّ (ن، ض) درًّا۔ بہنا، جیل پڑتا، عود لوٹنا، اجتناب پرہیز:۔ **ترجمہ:**

جب حیض کا خون دس روز سے کم میں رک جائے تو اس سے وطی حلال نہیں تاوقتیکہ وہ غسل نہ کر لے، کیونکہ خون کبھی جاری ہوتا ہے اور کبھی رک جاتا ہے اس لئے غسل کرنا ضروری ہے تاکہ انقطاع کی جانب راجح ہو جائے، اور اگر عورت غسل نہیں کر سکی لیکن اس پر نماز کا ادنی وقت اس طرح گذر گیا کہ وہ غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکتی تھی تو اس سے وطی حلال ہو گی کیونکہ نماز اس کے ذمہ فرض ہو چکی لہذا حکمًا وہ پاک ہو گئی اور اگر خون عادت سے کم، مگر تین دن سے زیادہ میں بند ہوا تو اس کے پاس نہیں جا سکتا جب تک کہ عادت پوری نہ ہو لے اگرچہ اس نے غسل بھی کر لیا ہو، کیونکہ عادت کے اندر پھر حیض آنیکا احتمال غالب ہے تو پرہیز ہی میں احتیاط ہے:۔ **تشریح:**

قولہ واذا انقطع الخ بقول صاحب فتح القدیر حیض کے بند ہونیکی دو صورتیں ہیں، پورے دس روز میں بندش ہو گی یا کم میں، اگر پورے دس روز میں بندش ہو تو اس کا حکم "وان انقطع الدم لعشرۃ ایام اھ کے ذیل میں آگے آرہا ہے، اور اگر دس روز سے کم میں ہو تو اس کی پھر دو صورتیں ہیں، بندش پوری عادت پر ہو گی یا عادت سے بھی کم مگر تین روز سے زائد میں ہو گی، اگر حیض دس روز سے کم میں رک جائے اور بندش عادت کے موافق ہو تو وطی جائز نہیں تاوقتیکہ عورت غسل نہ کر لے، کیونکہ خون کا کبھی ادرار ہوتا ہے کبھی انقطاع اس لئے غسل کرنا ضروری ہے تاکہ انقطاع کی جانب راجح ہو جائے، اور اگر عورت غسل نہیں کر سکی لیکن اس پر نماز کا ادنی وقت اس طرح گذر گیا کہ وہ اس میں غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکتی تھی تو ایسی حالت میں اس سے صحبت جائز ہے کیونکہ اس کے ذمہ نماز فرض ہو چکی، اس لئے

(بقیہ صہ ١٤٤)

قرآن چھونا جائز ہے کیونکہ بچے تکالیف شرعیہ کے مکلف نہیں ہیں فخر الاسلام نے جامع صغیر میں ذکر کیا ہے کہ البتہ بالغین کیلئے بچوں کو حالت حدث میں قرآن دینے سے بعض مشائخ نے منع کیا ہے کیونکہ بڑوں کا بچوں کو ایسی حالت میں قرآن دینا ایسا ہے جیسے دوسرے کو شراب پلانا۔ ریشمی کپڑے یا سونا پہنانا، لیکن صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ بچوں کو قرآن دینے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ اس میں رکاوٹ کا مطلب حفظ قرآن کو ضائع کرنا ہے اور طہارت کا پابند بنانے میں کھلا حرج ہے (عنایہ، کفایہ):۔

اس کو حکماً پاک مانا جائیگا، صاحب کتاب نے "لم یجز وطیھا" میں خاص طور سے وطی کو ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مضئ وقت کے ذریعہ سے حائضہ کی طہارت کا حکم صرف وطی کے حق میں ہے نہ کہ قراءت قرآن کے حق میں کذا فی الطحطاوی عن الحموی عن البرجندی :۔

قولہ ادنی وقت الصلوٰۃ الخ محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ نماز کے ادنی وقت سے مراد آخری جزء ہے جو بقدر غسل و تحریمہ ہو، اول حصہ مراد نہیں ہے کیونکہ منشاء تو یہ ہے کہ نماز اس کے ذمہ واجب ہو جانی چاہئے اور نماز کا وجوب وقت نکلنے پر ہوتا ہے نہ کہ شروع ہونے پر، اسی لئے بعض حضرات نے لفظ ادنی کو ذکر نہیں کیا، وعبارۃ الکافی "او تصیر الصلوٰۃ دینا فی ذمتہا بمضی ادنی وقت صلوٰۃ بقدر الغسل والتحریمۃ بان انقطعت فی آخر الوقت" یعنی ایک نماز اس کے ذمہ واجب ہو جانی چاہئیے تحریمہ اور غسل کا ادنی وقت پاک ملنے پر، پھر موصوف نے تجنیس سے نقل کیا ہے کہ ایک مسافر عورت حیض سے پاک ہو گئی مگر پانی نہ ملنے کی وجہ سے اس نے تیمم کر لیا، اس کے بعد پانی ملا تو اس سے ہمبستری تو جائز ہے مگر قرآن نہیں پڑھ سکتی کیونکہ تیمم کرنے سے حیض سے تو نکل گئی لیکن پانی دستیاب ہونے پر وہ جنبی کی طرح ہو گئی اور غسل واجب ہو گیا (فتح القدیر) :۔

(تنبیہ[۱]) بعض نسخوں میں بجائے "ادنی وقت الصلوٰۃ" کے "او یمضی علیہا وقت صلوٰۃ کامل" ہے اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ لفظ "کامل" اگر وقت کی صفت ہے تو یہ مرفوع ہوگا حالانکہ یہ روایت متن کے خلاف ہے، اور اگر صلوٰۃ کی صفت ہے تو پھر کاملۃ ہونا چاہئیے، جواب یہ ہے کہ یہ وقت کی صفت ہے اور جر بوجہ جوار ہے جیسے "جحر ضب خرب" میں ہے اور کمال سے مراد کمال فی السببیت ہے اس واسطے کہ جب آخر وقت میں خون اس طور سے بند ہوا کہ عورت کیلئے غسل و تحریمہ کی گنجائش ہے تو وقت کی یہ مقدار عورت پر ایجاب صلوٰۃ کے حق میں کامل ہے جیسے بندشِ حیض کی حالت میں عورت پر پورے وقت کا گذر جانا کامل فی الایجاب ہے (عنایہ)

پھر قدوری کے بعض نسخوں میں "وقت صلوٰۃ کاملۃ" بھی ہے جس کی بابت بعض حضرات نے کہا ہے کہ صلوٰۃ کیساتھ کاملہ کی قید کے ذریعہ اس صورت سے احتراز ہے جب دم حیض کا انقطاع صلوٰۃ ناقصہ کے وقت میں ہو جیسے صلوٰۃ ضحیٰ اور صلوٰۃ عید کہ اس صورت میں وطی جائز نہیں یہاں تک کہ غسل کرلے یا ظہر کی نماز کا وقت گذر جائے :۔

قولہ دون عادتہا الخ اگر حیض عادت سے کم مگر تین دن سے زیادہ میں بند ہوا ہو تو جب تک ایام عادت پورے نہ گذر جائیں اس وقت تک عورت کے پاس نہیں جا سکتا اگرچہ وہ غسل بھی کرلے، کیونکہ عادت کے اندر پھر حیض کے آجانے کا احتمال غالب ہے لہذا پرہیز کرنے میں ہی احتیاط ہے :۔

---

[۱] ولیس معناہ ان مضی کمال الوقت علی معنی انہ انقطع دمہا فی اول الوقت ودام الانقطاع حتی مضی الوقت شرطی کونہا من الطاہرات فی حل القربان ووجوب الصلوٰۃ، وعلی ہذا لا فرق بین العبارتین من حیث المعنی الا ان الاولیٰ اوضح فی تادیتہ ۱۲ عنایہ

وَاِنِ انقطعَ الدمُ لعشرةِ ایامٍ حَلَّ وطیُہا قبل الغُسلِ لاَنّ الحیضَ لامزیدَ لہ علی العشرۃ الاّ انہ لایستحب قبلَ الاغتسال للنہی فی القرأۃ بالتشدیدِ

ترجمہ

اور اگر خون پورے دس دن میں بند ہوا تو اس سے قبل از غسل وطی جائز ہے کیونکہ حیض دس دن سے زیادہ نہیں بڑھ سکتا مگر نہانے سے پہلے ایسا کرنا مستحب نہیں، تشدید والی قرات میں نہی کی بنیاد پر: ۔ تشریح:

قولہ لعشرۃ ایام الخ لعشرۃ میں لام بمعنی بعد ہے ای بعد عشرۃ ایام جیسے آیت "اقم الصلوۃ لدلوک الشمس" میں ہے ای بعد دلوکہا، اسی طرح حدیث میں ہے "صوموا الرؤیتہ" ای بعد رویتہ ہلال رمضان، قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر حیض پورے دس دن گذرنے پر بند ہوا ہو تو غسل سے پہلے عورت کے پاس جانا اور اس سے وطی کرنا جائز ہے کیونکہ حیض دس دن سے زیادہ نہیں بڑھ سکتا، ہاں بغیر نہائے ایسا کرنا مستحب نہیں ہے آیت " ولا تقربوہن حتی یَطَّہَّرن" میں قرأت تشدید پر عورت کے پاس جانیکی جو ممانعت ہے اس کی بنیاد پر، امام زفر، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک قبل از غسل وطی نہیں کرسکتا (ملتقی الابحر مع شرحہ مجمع الانہر)

صاحب فتح القدیر کہتے ہیں کہ نافسہ یعنی زچہ کا حکم بھی اسی تفصیل پر ہے کہ پورے چلہ کے بعد مطلقاً وطی حلال ہے، اور چالیس سے کم کی صورت میں اگر عادت سے بھی کم ہو تو عادت پوری ہوئے بغیر وطی جائز نہیں اگرچہ غسل کرلیا ہو اور اگر عادت پوری ہوگئی ہو تو وقت نکل جانے پر وطی جائز ہوگی :۔

(فائدہ) محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں ذکر کیا ہے کہ حیض دس روز سے کم بند ہونے کی صورت میں خواہ عادت سے کم ہو یا زیادہ دونوں حال میں غسل کرنیکی مدت بھی حیض میں شمار ہوگی (حتی کہ اگر یہ آخری حیض عدت کا ہو اور شوہر غسل کے اندر اس سے رجعت کرلے تو رجعت صحیح ہونی چاہیئے) اس کے برخلاف اگر پورے دس روز میں خون بند ہو تو غسل کی مدت حیض میں شمار نہ ہوگی ورنہ دس دن سے زیادہ ہوجائیں گے، پس پہلی صورت میں اگر بقدر غسل و تحریمہ وقت گذر جائے تو نماز ذمہ ہو کر واجب الاداء ہوجائے گی اور نوادر میں ہے کہ اگر پورے دس روز میں پاک ہوئی تو اب صرف تحریمہ کا وقت ملنا کافی ہے غسل کی گنجائش رکھنے کی ضرورت نہیں اور یہ تحریمہ کا وقت بھی داخل ایام نہیں ہے بلکہ قضا، واجب ہونے کیلئے شرط ہے چنانچہ اس پر اجماع ہے کہ اگر ایسے تنگ وقت میں پاک ہوئی کہ تحریمہ ہی نہیں باندھ سکتی تو اس پر قضا بھی واجب نہیں ہے اور اگر نماز کا وقت ختم ہونے سے پہلے حیض شروع ہوجائے تو یہ نماز ساقط ہوجائیگی اگرچہ نماز کے درمیان ہی حیض شروع ہوجائے لیکن اگر نفل نماز کا تحریمہ شروع کرنے کے بعد حیض شروع ہو تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کی قضا واجب ہوجائیگی البتہ امام زفر کے نزدیک اگر بقدر نماز باقی ہے تو قضا واجب نہ ہوگی اور کم ہو تو واجب ہوجائیگی،

اور یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ ہمارے یہاں سببیت وقت کے آخری جزء کی طرف منتقل ہوجاتی ہے اور امام زفر کے یہاں وقت کا جو جزء آخر وقت تک بقدر اداء ہے اس پر ٹھہر جاتی ہے پس ہمارے یہاں مکلف کی اس

حالت کا اعتبار ہوگا جو آخر وقت میں ہو اور امام زفر کے یہاں اس حالت کا اعتبار ہوگا جو جزء مذکور کے وقت ہو الانہ موضع توجہ الخطاب بالاداء)

اسی بناء اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ اگر کوئی نابالغ احتلام کے ساتھ بالغ ہوا اور طلوع فجر کے بعد آنکھ کھلی تو مختار یہ ہے کہ اس پر عشاء لازم ہوگی اگرچہ سونے سے پہلے عشاء کی نماز پڑھ چکا ہو (وہی واقعۃ محمد سألہا ابا حنیفۃ فاجابہ بہذا) اور بعض کے نزدیک واجب نہیں ہے اور اگر فجر سے پہلے یا فجر کے ساتھ بیدار ہوا تو بلا اختلاف عشاء لازم ہوگی (فتح القدیر) :-

قولہ للنہی فی القراءۃ الخ اس کی تشریح یہ ہے کہ آیت "ولا تقربوہن حتی یطہرن" میں دو قراءتیں ہیں قراءت تخفیف یعنی یَطْہُرْنَ جو ہم پڑھتے ہیں اور قراءتِ تشدید یعنی یَطَّہَّرْنَ، اور حنفیہ کا اصول ہے کہ وہ متعدد قراءت کو مستقل آیات کے حکم میں سمجھتے ہیں اور ان سے الگ الگ احکام نکالتے ہیں اس لئے انہوں نے قراءتِ تشدید کو دس دن سے کم میں انقطاعِ حیض والی صورت پر محمول کیا ہے کہ تطہّر باب تفعّل سے ہے اس میں بہ نسبت فعل لازم ومجرد کے زیادتِ معنی چاہیئے یعنی علاوہ قدرتی وحسی طہارت کے اپنے کسب وفعل سے بھی طہارت حاصل کرنا ضروری ہو جو غسل ہے، اس لئے حنفیہ کا مسئلہ ہے کہ صورتِ مذکورہ میں بعد اغتسال حائضہ ہی اس کا زوج وطی کرسکتا ہے، اور اس کی معقول وجہ درایۃً بھی ہے کہ کبھی خون کا ادوار ہوتا ہے کبھی انقطاع، اس لئے کم مدت میں ختم ہونیوالے خون کے پھر آجانیکا احتمال ہوتا ہے اسی لئے عموماً عورتوں کی عادت بھی یہی ہے کہ ان کو پھر سے خون آجانیکا خیال رہتا ہے اگرچہ عادت کے موافق خون بند بھی ہوگیا ہو، البتہ غسل کر لینے کے بعد وہ مطمئن ہوجایا کرتی ہیں پس جس طرح ان کو قلبی اطمینان بغیر قدرتی واختیاری دونوں قسم کی طہارت کے حاصل نہیں ہوتا اسی طرح قرآن مجید میں بھی ان خارجی وواقعاتی امور کا لحاظ کر کے دونوں طہارتوں کے حصول پر احکام دیدئے ہیں، بخلاف دوسری صورت کے کہ خون کا انقطاع حیض کی اکثر مدت پر ہو تو چونکہ اس کے بعد زیادتی کا احتمال ہی نہیں رہا اس لئے وہاں تخفیف والی قراءت (یطہرن) کا حکم چلے گا یعنی صرف قدرتی وسماوی طہارت کافی ہوگی، کیونکہ طہر فعل لازم ہے حیض کا زمانہ ختم ہوچکا، طہارت حسی حاصل ہوچکی، اس لئے بغیر غسل کے بھی جماع کا جواز آچکا جو صرف حیض اور اس گندگی کی وجہ سے ممنوع ہوا تھا رہا یہ اعتراض کہ بغیر غسل کے جماع کی اجازت فاذا تطہرن کے خلاف ہے کیونکہ اس میں جواز غسل پر موقوف کیا گیا ہے، سو جواب یہ ہے کہ حنفیہ بھی غسل کو مستحب کہتے ہیں اور تطہر کے تحت غسل وجوبی واستحبابی دونوں ہوسکتے ہیں یعنی استحبابی جماع کیلئے اور وجوبی نماز کیلئے، اس بارے میں لغۃً بھی گنجائش ہے اور یوں بھی کوئی حرج نہیں کہ ایک ہی لفظ کے تحت ایک مسمی اور ایک ہی حقیقت مراد ہو جس کی صفات خارج میں متعدد ہوں، جیسے استحباب و وجوب کہ یہ دونوں صفات خارج میں ایک حقیقت سے متعلق ہوتی ہیں اور وہ حقیقت دونوں صورتوں میں موجود رہتی ہے مثلاً نماز ایک حقیقت ہے اور اس کی دو صفتیں فرضیت ونفلیت کی عارضی ہوتی ہیں، امر وجوبی کے تحت فرض کی صفت (باقی ص ۱۴۹)

والطهرُ اذا تخلّل بين الدمَين فی مدةِ الحیض فھو کالدمِ المتوالی قال رض ھٰذہ احدی الروایاتِ عن ابی حنیفة رح ووجھُہ انّ استیعابَ الدم مدة الحیضِ لیس بشرطٍ بالاجماع فیُعتبرُ اولہ واٰخرہ کالنصاب فی باب الزکوٰة

ترجمہ:

(طہرِ متخلل کا بیان)

اور پاکی جب دو خونوں کے درمیان ہو حیض کی مدت میں تو وہ مسلسل خون کی طرح ہے، صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ یہ امام صاحب سے منجملہ روایات کے ایک روایت ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مدت حیض میں خون کا استیعاب بالاجماع شرط نہیں ہے لہٰذا اس کے اول و آخر کا اعتبار ہوگا جیسے باب زکوٰۃ میں نصاب :- تشریح:

قولہ والطہر الخ یہاں سے طہر متخلل کا بیان ہے، طہر کی اقل مدت پندرہ روز ہے اس سے کم شرعی طہر نہیں ہوتا اور یہاں جو اس سے کم پر طہر کا اطلاق کیا گیا ہے وہ صرف خون نہ آنیکی وجہ سے ہے، طہر متخلل کی بابت امام صاحب سے چار روایتیں ہیں اور یہ مسئلہ مسدس ہے یعنی اس میں چھ اقوال ہیں، روایات کی تفصیل حسب ذیل ہے،

(۱) امام محمد کی روایت - کہ دس دن یا کم کے حیض میں دونوں طرف خون محیط ہو تو دس دن حیض کے ہوں گے عورت مبتدئہ ہو یا معتادہ جیسے پہلی اور دسویں تاریخ میں خون آئے اور نویں تک طہر یا ساتویں تک طہر پھر آٹھویں کو خون تو پہلی صورت میں دس دن اور دوسری صورت میں آٹھوں روز حیض ہونگے مثال یہ ہے | د ط ط ط ط ط ط ط ط د |

| د ط ط ط ط ط ط د | اس روایت پر حیض کی ابتداء، اور اس کا اختتام طہر سے نہیں ہو سکتا کیونکہ طہر ضد حیض ہے اور شیٔ کی ابتداء یا اس کا اختتام اسکی ضد سے نہیں ہو سکتا، پس اگر مبتدأہ کو ایک دن خون آئے اور آٹھ روز پاک رہے پھر ایک روز خون آجائے تو پورے دس روز حیض کے ہونگے اور اس حیض کے ذریعہ عورت کے بالغ ہونیکا حکم دیا جائیگا اور اگر معتادہ عادت سے ایک روز پہلے خون دیکھے اور نو روز پاک رہ کر پھر ایک روز خون دیکھ لے تو اس میں سے کچھ بھی حیض نہ ہوگا، کیونکہ ان دس روز کے دونوں طرف خون نہیں ہے کذا فی المبسوط (کفایہ، عنایہ، فتح) :-

قولہ ووجھہ الخ روایتِ امام محمد کی وجہ یہ ہے کہ حیض کی مدت میں بالاستیعاب خون کا آنا بالاجماع شرط نہیں ہے لہٰذا نصاب زکوٰۃ کی طرح صرف اول و آخر کا اعتبار ہوگا درمیان کا اعتبار نہ ہوگا مثلاً دو سو روپے شروع اور آخر سال میں ہونے ضروری ہیں زکوٰۃ واجب ہو جائیگی چاہے درمیان میں کم ہو جائیں بس یہی حال حیض کا ہے، صاحب بحر نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اگرچہ اس روایت کو اصحاب متون نے اختیار کیا ہے لیکن اصحاب شروح نے اس کی تصحیح نہیں کی اسلئے اس کو نصاب زکوٰۃ پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ یہاں خون اثناء مدت میں منقطع ہے اور زکوٰۃ میں بقاءِ جزءِ نصاب اثناء سال میں مشروط ہے لیکن صاحب نہر نے اس کو یوں رد کر دیا ہے کہ یہ نصاب پر قیاس نہیں بلکہ بیانِ نظیر ہے :-

(بقیہ ص ۱۴۸)

اور بغیر اس کے نقل کی، لہٰذا دو نوع کو ایک لفظ کے تحت داخل کرنے میں کوئی بھی قباحت نہیں ہے اور یہاں تطہر کے تحت بھی دونوں قسمیں طہارت وجوبی و استحبابی کی لے سکتے ہیں (انوار الباری بحذف و تغییر) :-

وعن ابی یوسف رح وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ رح وقیل ھو اٰخر اقوالہ ان الطھر اذا کان اقل من خمسۃ عشر یوماً لا یفصل وھو کلہ کالدم المتوالی لانہ طھر فاسد فیکون بمنزلۃ الدم والاخذ بھذا القول ایسر وتمامہ یعرف فی کتاب الحیض

ترجمہ

اور امام ابویوسف سے مروی ہے اور وہ امام صاحب سے بھی ایک روایت ہے اور کہا گیا ہے کہ وہی آپکا آخری قول ہے کہ طہر جب پندرہ روز سے کم ہو تو فاصل نہ ہوگا بلکہ پورا مسلسل خون کی طرح ہوگا کیونکہ یہ طہر فاسد ہے تو خون ہی کے حکم میں رہیگا اور اس قول کو لینا بہت آسان ہے اور اس کی پوری تفصیل امام محمد کی مبسوط کی کتاب الحیض سے معلوم ہوسکتی ہے :۔ تشریح :

قولہ وعن ابی یوسف الخ (۲) امام ابو یوسف کی روایت جو خود ان کی اپنی رائے بھی ہے اور امام صاحب کا آخری قول بھی ہے، یہ ہے کہ طہر جب پندرہ روز سے کم ہو تو وہ فاصل نہ ہوگا بلکہ طہر فاسد ہونیکی وجہ سے خون ہی کے حکم میں رہیگا اس روایت کا مقتضا یہ ہے کہ حیض کی ابتداء و اختتام دونوں طہر پر ہوسکتے ہیں لیکن شرط یہ ہے کہ پندرہ دن سے کم طہر کے دونوں طرف خون ہونا چاہیئے چنانچہ اگر کسی عورت کو ابتدائی حیض اس طرح آیا ہو کہ اس نے ایک روز خون دیکھ کر چودہ روز پاک رہی تو پہلا عشرہ یعنی ایک دن خون کا اور نو روز طہر کے ملاکر پورا دہا یا حیض قرار دیکر بالغہ ہونیکا حکم دیا جائیگا اور اگر عورت معتادہ ہو کہ کم از کم دو مرتبہ ایک عادت پر اس کو حیض آچکا ہو تو مقررہ عادت سے ایک روز پہلے اگر اس نے خون دیکھا اور دس دن پاک رہ کر پھر ایک روز خون آگیا تو اس کی عادت کے موافق دس روز حیض قرار دئے جائیں گے اور دونوں خونوں کے درمیان جو دس روز کا وقفہ رہا جس میں خون نہیں دیکھا وہ حیض ہوگا اور عادت سے پہلے ایک روز کا خون استحاضہ ہوگا، اسی طرح دس روز کے بعد جو خون کا دن ہے وہ بھی استحاضہ شمار ہوگا، یہ تفصیل تو اس وقت ہے جب مقررہ عادت دس روز ہو لیکن اگر سات یا پانچ روز کی عادت ہو تو عادت تک حیض اور باقی استحاضہ شمار کیا جائیگا (فتح القدیر) :۔

مبتداءہ کی مثال یہ ہے | د ط ط ط ط ط ط ط ط ط | ط ط ط ط ط | اس میں د خون کی اور ط طہر کی علامت ہے اور اول دس روز حیض ہے اور باقی استحاضہ،

اور اگر عورت معتادہ ہے پس اگر پہلی تاریخ سے عادت ہو تو اس کا حکم بھی یہی ہے یعنی پہلی سے حیض ہوگا، اگر دس روز کی عادت ہے تو دس روز اور پانچ سات روز کی عادت ہے تو پانچ سات روز حیض شمار ہوگا، کیونکہ خون دس روز سے متجاوز ہے، ہاں اگر دس روز تک خون ہوتا تو باوجود سات روز کی عادت کے دس دن حیض کے شمار ہوتے، اور اگر اس کی عادت دوسری تاریخ سے ہو تو پہلا روز استحاضہ کا ہوگا یہاں تک کہ اس کی نمازیں قضا کرے گی اور دوسری تاریخ سے حیض شمار ہوگا جس کا آغاز طہر سے ہوا، اب اگر سات روز کی عادت ہے تو آٹھویں تاریخ کو اور دس کی عادت ہے تو گیارہویں تاریخ کو حیض پورا ہوگا، اس طرح اس کا اختتام بھی طہر پر

ہوا، کیونکہ خون تو پندرہ تاریخ تک نہیں آرہا ہے اور نویں یا بارہویں تاریخ سے بقیہ دن استحاضہ کے ہوگئے،

| د ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط د | اس میں اول وآخر ایک ایک روز استحاضہ اور درمیان میں دس روز حیض ہیں، ان ایام میں اگر ہر نماز تازہ وضوء سے پڑھی ہے تو صحیح ہوگی ورنہ ان کی قضا کرنی پڑیگی یہ قول گو آسان ہے لیکن اس میں یہ دقت ضرور ہے کہ اصح قول کے مطابق خون دیکھتے ہی نماز چھوڑنی پڑے گی اور پندرہویں تاریخ کے طہر تک چھوڑے رہے گی اور اگر اس صورت میں عورت کی عادت سات تاریخ سے ہو تو حیض کی ابتداء بغیر خون ہوئی اور سولہویں تاریخ کو اختتام خون پر ہوا خلاصہ یہ کہ اس قول پر سولہ روز ہوتے ہیں اول آخر ایک ایک روز خون اور چودہ دن درمیان میں طہر ناقص ہے پس ان میں سے دس دن یا بقدر عادت حیض کے ہوسکتے ہیں۔ بشرطیکہ کامل پندرہ روز طہر کے بعد یہ صورت ہو (عین الہدایہ) :-

قولہ والاخذ الخ یعنی امام ابو یوسف والی روایت کو اختیار کرنا (جو امام صاحب کا آخری قول ہے) مفتی و مستفتی دونوں کیلئے سہل تر ہے کیونکہ اس میں کسی طرح کی کوئی تفصیل نہیں ہے تو عورت کی سمجھ میں آسانی سے آجائیگا اور مفتی بھی آسانی سے بتلا دیگا، بہت سے متاخرین نے اسی پر فتویٰ دیا ہے اور صدر شہید حسام الدین کی رائے بھی یہی ہے (تبیین، عین الہدایہ) محیط اور کتب فتاویٰ سراجیہ وظہیریہ وغیرہ میں بھی فتویٰ اسی پر ہے :-

(فائدہ) امام صاحب سے تیسری روایت ابن المبارک کی ہے اور وہی امام زفر کا قول ہے کہ دس دن یا کم کے حیض میں دونوں طرف خون محیط ہونے کے ساتھ دونوں طرف کا خون مجموعی طور پر ادنی نصاب حیض تک پہنچ جانا چاہئے یعنی تین دن ہونے چاہئیں پس اگر پہلی اور دسویں تاریخ کو خون اور درمیان میں طہر ہو تو کچھ بھی حیض نہ ہوگا، اور اگر پہلی دوسری کو شروع میں اور دسویں کو آخر میں خون آجائے تو کل حیض ہوگا، مثال یہ ہے | د د ط ط ط ط ط ط ط د | اس میں دونوں طرف کے خون ملکر تین دن ہوجاتے ہیں،

امام صاحب سے چوتھی روایت جو امام محمد کا مذہب ہے کہ روایت ثالثہ کے شرائط کیساتھ مزید شرط یہ بھی ہے کہ درمیانی طہر بھی اتنی ہی مقدار میں ہو جتنا دونوں طرف کے خون کا مجموعہ ہے یا اس سے کم ہو، پس تیسری روایت کی مثال اس پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ اس میں خون تین روز کا اور طہر سات روز کا ہے، البتہ اگر درمیانی طہر کی مدت پانچ روز کی مان لیجائے تو پانچ روز خون کے اور پانچ روز طہر کے مجموعہ دس روز حیض ہوئے، ورنہ تین روز حیض اور باقی استحاضہ ہوگا اگر پورے پندرہ روز کے بعد حیض آیا ہو (عین الہدایہ) پھر شرح وقایہ اور عمدۃ الرعایہ میں ہے کہ اگر دس روز میں دو طہر اس طرح جمع ہوں کہ ایک طہر کے دونوں طرف کا خون اس کے مساوی ہوا اور دوسرے طہر کے دونوں خون کا مجموعہ اس کے مساوی نہ ہو تو ابوزید اور ابو علی دقاق وغیرہ جمیع مشائخ کے نزدیک پورے دس دن ملاکر حیض ہیں، صاحب محیط نے اسی کو راجح کہا ہے اور ابو سہیل غزالی صرف اول کے چھ روز حیض مانتے ہیں مثلاً پہلی دوسری تاریخ کو خون آیا اور تیسری، چوتھی، پانچویں تاریخ کو طہر رہا پھر چھٹی تاریخ کو خون آگیا اور سات، آٹھ، نو، تاریخ کو طہر رہا پھر دسویں تاریخ کو خون آگیا تو اس طرح

چھ تاریخ تک تین روز خون اور تین روز طہر رہا اس کے بعد دو روز خون اور تین روز طہر ہوا، پس اگر اول کے چھ روز کو خون قرار دیا جائے تو ۷، ۸، ۹۔ تین روزہ طہر خون سے کم ہو جاتا ہے اور اگر اول روز کو خون اور ۲، ۳، ۴۔ کو طہر، پھر ۵ کو خون اور ۶، ۷، ۸۔ کو طہر مانا جائے اور اس کے بعد برابر خون جاری ہو جائے حتیٰ کہ دس روز سے متجاوز ہو جائے تو ابو سہیل غزالی کے قول پر پانچویں تاریخ سے حیض شمار کیا جائیگا، اس استمرار میں سے چھ روز حیض کے ہونگے اس طرح پانچویں تاریخ سے چودہویں تاریخ تک حیض ہوگا، پہلی صورت کا نقشہ یہ ہے | ددططط دططد |

اور دوسری صورت کا نقشہ یہ ہے | دططط دططط دد |

حسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ جو طہر تین روز یا زیادہ کا ہو وہ مطلقًا فاصل رہے گا (بلا شرط و تفصیل) اور کم ہو تو حیض شمار ہوگا، یہ قول گویا قول ابو یوسف کی نقیض کے درجہ میں ہے اور یہ اضعف الاقوال ہے، روایات و مذاہب کی مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ زیر بحث مسئلہ مسدس ہے یعنی اس میں چھ اقوال ہیں قولِ امام اعظم روایتِ امام محمد، مذہب امام محمد، روایتِ ابن المبارک، قولِ ابو سہیل، اور قولِ حسن بن زیاد :-

طہر متخلل کے سلسلہ میں ائمہ احناف کے صور اختلاف پر حاوی نقشہ

صورتِ مسئلہ	حکم مسئلہ و اصحاب مذاہب			
	امام ابو یوسف [۱]	امام محمد [۲]	امام زفر [۳]	حسن بن زیاد [۴]
عورت نے ایک دن خون آٹھ دن طہر اور ایک دن خون دیکھا	کل کا کل حیض ہے	حیض نہیں ہے	حیض نہیں ہے	حیض نہیں ہے
دو دن خون سات دن طہر اور ایک دن خون دیکھا	"	"	کل کا کل حیض ہے	"
تین دن خون چھ دن طہر اور ایک دن خون دیکھا	"	پہلے تین دن حیض باقی استحاضہ	"	پہلے تین دن حیض باقی استحاضہ
ایک دن خون چھ دن طہر اور تین دن خون دیکھا	"	آخری تین دن حیض باقی استحاضہ	"	آخری تین دن حیض باقی استحاضہ
چار دن خون پانچ دن طہر اور ایک دن خون دیکھا	"	کل کا کل حیض ہے	کل کا کل حیض ہے	پہلے چار دن حیض ہے
ایک دن خون پانچ دن طہر اور چار دن خون دیکھا	"	"	"	آخری چار دن حیض ہے
ایک دن خون دو دن طہر اور ایک دن خون دیکھا	"	"	"	کل کا کل حیض ہے
تین دن خون چھ دن طہر پھر تین دن خون دیکھا	اول سے دس روز تک حیض ہے	پہلے تین دن حیض اور باقی استحاضہ	اول سے دس روز تک حیض ہے	پہلے تین دن حیض باقی استحاضہ

[۱] اصلہ انہ یبدأ الحیض بالطہر و یختمہ بہ بشرط ان یکون قبلہ و بعدہ دم ۱۲ [۲] اصلہ انہ لا یبدأ الحیض بالطہر ولا یختمہ بہ سواء کان قبلہ او بعدہ دم او لم یکن ۱۲
[۳] اصلہ انہا اذا رأت الدم فی اکثر مدۃ الحیض مثل اقلہ فالطہر المتخلل لا یوجب الفصل واذا لم تر ذلک فانہ لا یکون شیٔ من ذلک حیضًا ۱۲
[۴] اصلہ ان الطہر المتخلل اذا نقص عن ثلثۃ ایام لا یوجب الفصل وان کان ثلاثًا فصاعدًا یوجب الفصل فی جمیع الاحوال سواء کان مثل الدمین او الدمان اکثر منہ ۱۲

(فائدہ) تاج الشریعہ نے شرح ہدایہ میں اور صدر الشریعہ نے شرح وقایہ میں ایک ایسی جامع مثال لکھی ہے جو اقوال ستہ پر حاوی ہے مثلاً مبتدأہ کو پہلی تاریخ میں خون پھر چودہ روز طہر پھر سولہویں کو خون پھر آٹھ روز طہر پھر ایک روز خون سات روز طہر پھر دو روز خون تین روز طہر پھر ایک روز خون تین روز طہر پھر ایک روز خون دو روز طہر اور ایک روز خون آئے تو یہ کل ۴۵ روز ہوئے جس کی صورت یہ ہے

اس میں امام ابو یوسف کے قول پر پہلا عشرہ (جس میں ایک روز خون اور نو روز طہر ہے) اور چوتھا عشرہ (جس میں دو روز طہر دو روز خون پھر تین دن طہر پھر ایک روز خون پھر دو روز طہر ہے) حیض ہے اور باقی بیس روز دو عشروں کے درمیان اور پانچ روز چوتھے عشرہ کے بعد والے استحاضہ ہے، پس چوتھی دہائی شروع بھی طہر سے ہوئی اور ختم بھی طہر پر ہوئی ہے،

اور امام محمد کی روایت پر اول کے چودہ دن طہر کے بعد جو دس دن ہیں جن میں دونوں طرف خون ہے حیض ہوں گے،

اور ابن المبارک کی روایت پر سات روز جس کے اول میں ایک روز اور بعد میں دو روز خون ملا کر مجموعہ دس روز حیض ہیں،

اور امام محمد کے مذہب پر وہ عشرہ جس میں دو روز خون تین روز طہر پھر ایک روز خون پھر تین دن طہر اور ایک روز خون ہے یہ حیض ہے،

اور ابو سہیل کے نزدیک اس عشرہ کے پہلے چھ روز حیض ہے،

اور حسن بن زیاد کے نزدیک اخیر کے صرف چار روز حیض ہے اور باقی سب استحاضہ ہے:

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

۱	د	
۲	ط	
۳	ط	
۴	ط	
۵	ط	
۶	ط	
۷	ط	
۸	ط	
۹	ط	
۱۰	ط	
۱۱	ط	
۱۲	ط	
۱۳	ط	
۱۴	ط	
۱۵	ط	
۱۶	د	
۱۷	ط	
۱۸	ط	
۱۹	ط	
۲۰	ط	
۲۱	ط	
۲۲	ط	
۲۳	ط	
۲۴	ط	
۲۵	د	
۲۶	ط	
۲۷	ط	
۲۸	ط	
۲۹	ط	
۳۰	ط	
۳۱	ط	
۳۲	ط	
۳۳	د	
۳۴	د	
۳۵	ط	
۳۶	ط	
۳۷	ط	
۳۸	د	
۳۹	ط	
۴۰	ط	
۴۱	ط	
۴۲	د	
۴۳	ط	
۴۴	ط	
۴۵	د	

واقل الطهر خمسة عشر یومًا هٰکذا نقل عن ابراھیم النخعی وانہ لا یعرف الا توقیفًا

ترجمہ: ——————— (اقل مدتِ طہر کا بیان) ———————

اور طہر کی کم از کم مدت پندرہ روز ہیں، ابراہیم نخعیؒ سے اسی طرح منقول ہے اور یہ بات توقیفی طور پر ہی معلوم ہو سکتی ہے :- تشریح :

قولہٗ واقل الطہر الخ احناف کے یہاں طہر کی کم از کم مدت پندرہ روز ہے (گو امام صاحب سے ایک روایت بیس روز کی بھی ہے) اور بقول علامہ عینی - امام شافعی اور سفیان ثوری وغیرہ کا قول بھی یہی ہے بلکہ ابو ثور اور قاضی ابو الطیب نے اس پر فقہاء کا اجماع نقل کیا ہے، مہذب میں ہے کہ اس بارے میں کسی کا اختلاف معلوم نہیں، اور کامل و تہذیب میں ہے کہ پندرہ روز کی مدت بالاجماع ہے،

لیکن امام نووی کہتے ہیں کہ اجماع کا دعویٰ صحیح نہیں، اس لئے کہ امام احمد اور اسحاق نے تو اقل مدت طہر کی تحدید کا صاف انکار کیا ہے اور حضرت عطاء سے منقول ہے کہ اقل مدت طہر انیس دن ہیں کیونکہ مہینہ کبھی انتیس کا ہوتا ہے اور اکثر حیض کی مدت چونکہ دس روز ہے اس لئے باقی انیس دن کا طہر ہونا متعین ہو گیا، اور علامہ عینی نے شرح بخاری میں امام مالک سے مختلف اقوال نقل کئے ہیں، ابن القاسم کی روایت میں اقل مدت طہر دس دن ہے اور سحنون کی روایت میں آٹھ یوم، اور عبد الملک بن ماجشون کی روایت میں صرف پانچ روز،

ممکن ہے مدعیینِ اجماع کی مراد یہ ہو کہ اس بارے میں صحابہ و تابعین کے درمیان کوئی اختلاف معلوم نہیں پس اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ بعد کے علماء میں بھی اختلاف نہیں ہے پہلوں کا اتفاق پچھلوں کے اختلاف کے منافی نہیں ہوتا :-

قولہٗ ھٰکذا نقل الخ پندرہ دن اقل مدت طہر ہونے کی دلیل ہے کہ حضرت ابراہیم نخعی سے یہی مدت منقول ہے، اور ابراہیم نخعی ثقہ تابعی ہیں اور ظاہر ہے کہ اس قسم کی باتیں شارع کے بتلانے ہی سے معلوم ہو سکتی ہیں تو یقیناً انہوں نے کسی صحابی کے واسطہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا (عنایہ، کفایہ، شلبی)

لیکن علامہ زیلعی اس کی بابت فرماتے ہیں ,,غریب جدًا،، حافظ ابن حجر درایہ میں کہتے ہیں ,,لم یجدہ،، علامہ عینی فرماتے ہیں ,,لیس ھٰذا موجودًا فی الکتب المتعلقۃ بنفس الاحادیث اھ،، کہ احادیث و آثار کی کتابوں میں ابراہیم نخعی کا یہ قول نہیں ملتا، علاوہ ازیں اس پر یہ بھی اشکال ہے کہ کشف بزدوی میں مذکور ہے کہ صحابہ کرام کے بعد والے حضرات کا قول ان امور میں حجت نہیں ہوتا جو غیر قیاسی ہوں (حاشیہ ہدایہ)

اسی لئے علامہ عینی اور محقق ابن الہمام نے استدلال کے موقع پر حدیث ابو سعید خدری رضؓ کو ذکر کیا ہے جس کی تخریج ابن الجوزی نے العلل المتناھیہ میں کی ہے ,,عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اقل الحیض ثلاث واکثرہ عشر واقل ما بین الحیضتین خمسۃ عشر یومًا،، کہ حیض کی کم مدت تین دن اور زیادہ مدت دس روز ہیں اور دو حیضوں کے درمیان کم از کم پندرہ دن ہوتے ہیں،

(باقی ص۱۵۵ پر)

ولاغاية لاكثرہ لانہ يمتد الی سنة وسنتين فلا يتقدر بتقدير الا اذا استمر بها الدم يعرف ذلك فی كتاب الحيض

ترجمہ

اور طہر کی اکثر مدت کی کوئی حد نہیں، کیونکہ طہر ایک دو سال تک ممتد ہوجاتا ہے اس لئے کوئی تعیین نہیں کی جاسکتی مگر اس وقت جب خون ہمیشہ جاری رہے اس کی تفصیل کتاب الحیض سے معلوم ہوسکتی ہے :- تشریح:
قولہ ولاغاية الخ طہر صحیح کی اکثر مدت کی کوئی تحدید نہیں ساری عمر بھی رہ سکتا ہے، الا یہ کہ عورت کو ابتداء ہی سے مسلسل خون آنے لگے یا مقررہ عادت بھول جائے اور مسلسل خون آنے لگے کہ ان صورتوں میں لامحالہ اجتہاد سے کچھ مقرر کرنا پڑیگا، چنانچہ محقق ابن الہمام نے اس کی کئی صورتیں لکھی ہیں،
اول یہ کہ عورت کو ابتداءً خون آنا شروع ہوا اور وہ استحاضہ کے ساتھ بالغ ہوئی، دوم یہ کہ دس روز خون حیض دیکھ کر بالغ ہوئی پھر سال بھر طہر رہا اس کے بعد برابر خون جاری رہا، پس ایک مرتبہ سے عادت قرار نہیں پائے گی، سوم یہ کہ ایک ایسی عورت ہے جس کی عادت مدت سے معلوم ہے لیکن اس کو مسلسل خون جاری ہوگیا اور ساتھ ہی وہ اپنی مقررہ عادت بھی بھول گئی تو اب اس کو ابتداء معلوم ہے نہ انتہا، نہ درمیان، پس اگر پہلی صورت ہے یعنی ابتداءً مستحاضہ ہوکر بالغ ہوئی تو اس کیلئے ہر مہینہ سے دس روز حیض کے قرار دئے جائیں گے اور باقی زمانہ طہر ہوگا یعنی تیس دن کا مہینہ ہو تو بیس روز اور انتیس کا ہو تو انیس روز طہر کے شمار ہوں گے،
اور اگر دوسری صورت ہو یعنی دس روز حیض کے بعد سال بھر طہر اور پھر ہمیشہ خون جاری رہا، تو قاضی ابوخازم عبدالحمید اور شیخ ابوعصمہ سعد بن معاذ مروزی کے نزدیک جتنے دن طہر اور حیض ہوگا اسی کا اعتبار کرلیا جائیگا (فتنقضی عدتها بثلاث سنين وثلاثين يوما)
اور اگر تیسری صورت ہو جس میں عورت اپنی مقررہ عادت بھول گئی، پس اگر ان تین باتوں میں سے بعض باتوں میں سہو اور بعض میں نہ ہو تو دیکھا جائیگا کہ اس کو تردد حیض کے ہونے میں ہے یا حیض سے نکلنے اور طہر کے ہونے

(بقیہ صـ ۱۵۴)

لیکن یہ حدیث ضعیف ہے اور اس کا راوی ابوداؤد سلیمان نخعی بقول امام احمد و امام بخاری کذاب ہے،
محیط میں ہے کہ حق تعالیٰ نے آئسہ و صغیرہ کے حق میں ایک ماہ کو طہر و حیض کو قائم مقام کیا ہے اور جو چیز دو چیزوں کی طرف مضاف ہو وہ ان کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوتی ہے لہذا نصف ماہ طہر کیلئے ہوگا اور نصف ماہ حیض کیلئے، لیکن حیض کے پندرہ دن سے کم ہونے پر دلیل قائم ہوچکی اس لئے طہر ظاہر قسمتہ یعنی پندرہ دن پر رہیگا، یہ ستدلال شیخ ابومنصور ماتریدی سے منقول ہے (وفیہ نظر) مبسوط میں مذکور ہے کہ مدت طہر مدت اقامت کی نظیر ہے، بایں معنی کہ جو نماز روزہ ساقط ہوگئے تھے ان میں ان کا عود ہوتا ہے اھ احادیث سے یہ بات ثابت ہے کہ اقل مدت اقامت پندرہ یوم ہے تو اقل مدت طہر بھی پندرہ یوم ہوگی (عنایہ) :-

میں ہے؟ اگر تردد حیض کے ہونے میں ہے تو نماز کیلئے تازہ وضو کرے اور اگر تردد حیض سے نکلنے اور طہر کے ہونے میں ہے تو استحساناً ہر وقتِ نماز کیلئے غسل کرے، اور نجم الدین النسفی کی رائے یہ ہے کہ ہر نماز کیلئے غسل کرنا چاہیئے اور یہی صحیح ہے،

اور اگر دنوں کی تعداد، مکان اور دور سب مشتبہ ہوگئے تو عورت پر تحرّی کرنا ضروری ہے جس رائے پر غالب گمان ہو جائے اسی پر عمل کرے، اور اگر کسی جانب غلبۂ رائے نہ ہو تو ایسی عورت کو متحیّرہ کہتے ہیں، اس کے لئے علی التعیین طہر یا حیض کا حکم نہیں لگایا جاسکتا، تاہم شرعی احکام میں اس کو احوط جانب اختیار کرنی چاہیئے۔ مثلاً قرارتِ قرآن، مسِ مصحف، دخولِ مسجد اور شوہر سے صحبت کرنے میں حائضہ ہونے کے حکم پر عمل کرے، لیکن ہر نماز کیلئے غسل کرتی رہے صرف اوقات نماز کیلئے غسل کافی نہ ہوگا، نیز فرض، وتر اور سنن مؤکدہ سب پڑھ سکتی ہے، البتہ نماز میں قرارت صرف ماتجوز بہ الصلوۃ کے درجہ میں پڑھے، اور بعض کے نزدیک فاتحہ اور سورۃ واجب ہونے کی وجہ سے دونوں پڑھنی چاہئیں اور اگر حج کرنا ہو تو طوافِ زیارت کرے کیونکہ یہ رکن ہے پھر دس روز کے بعد اس کو لوٹائے اور طواف صدر بھی کرے کیونکہ یہ واجب ہے، رمضان کے روزے بھی رکھے مگر پچیس روزوں کی قضا کرے لاحتمال کونہا حاضت من اولہ عشرۃ ومن اٰخرہ خمسۃ او بالعکس ثم یحتمل انہا حاضت فی القضاء عشرۃ فتسلم خمسۃ عشر بیقین (اور فقیہ ابو جعفر بائیس روز فرماتے ہیں پھر چاہے رمضان کے بعد متصلاً قضا کرے یا متفرق طور پر)

پھر عدت کے حق میں اس کیلئے طہر کی تحدید ہے یا نہیں؟ اس کی بابت اختلاف ہے بعض نے تو اس کیلئے طہر کی کوئی تحدید نہیں کی، پس اس کی عدت کبھی بھی ختم نہ ہوگی، شیخ ابو عصمہ اور قاضی ابو خازم اسی کے قائل ہیں اور محمد بن ابراہیم میدانی (اور اہل بخارا کی ایک جماعت) نے ایک ساعت کم[عہ] چھ ماہ کی مدت مقرر کی ہے، اکثر مشائخ اسی پر ہیں، حاکم شہید فرماتے ہیں کہ اس کا طہر دو ماہ کا ہے، امام محمد سے ابن سماعہ کی روایت یہی ہے۔ اسی کو ابو سہل غزالی نے اختیار کیا ہے شیخ ابو علی دقاق بھی اسی کے قائل ہیں،

برہان الدین احمد بن علی بن ابی بکر مرغینانی کہتے ہیں کہ فتویٰ حاکم شہید کے قول پر ہے لانہ الیسر علی المفتی والنساء، محمد بن مقاتل رازی کے نزدیک ستاون دن کی مدت ہے اور شیخ زعفرانی کے نزدیک ستائیس دن کی مدت ہے (فتح القدیر، عنایہ، کفایہ، بدائع، شلبی)۔

محمد حنیف غفر لہ گنگوہی

عہ لان الطہر بین الدمین اقل من ادنی مدۃ الحبل عادۃً فننقصنا عنہ ساعۃ فتنقضی عدتہا بتسعۃ عشر شہراً الا ثلاث ساعات لاحتمال انہ طلقہا اول الطہر فتیل وینبغی ان تزاد عشرۃ لمثل ما قلنا ۱۲ فتح القدیر

ودمُ الاستحاضۃ کالرُعاف لا یمنع الصوم ولا الصلوٰۃ ولا الوطی لقولہ علیہ السلام توضّأی وصلّی وان قطر الدمُ علی الحصیر ولما عرف حکم الصلوٰۃ ثبت حکمُ الصوم والوطیِ بنتیجۃ الاجماع

(دم استحاضہ کا بیان)

توضیح اللغۃ: رعاف نکسیر، قسطر (ن) قطرا ٹپکنا، حصیر بوریا، چٹائی: - ترجمہ:

اور استحاضہ کا خون نکسیر کی طرح ہے کہ روزہ نماز اور ہمبستری سے نہیں روکتا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ وضو کرکے نماز پڑھتی رہ اگرچہ خون چٹائی پر ٹپکتا رہے اور جب نماز کا حکم معلوم ہوگیا تو روزہ اور وطی کا حکم بھی دلالت اجماع سے ثابت ہوگیا: - تشریح:

قولہ ودم الاستحاضۃ الخ عورت کو ہر ماہ جو خون آتا ہے اگر وہ قاعدہ کے مطابق رحم سے آئے تو اس کو حیض کہتے ہیں جو صحت کی علامت ہے اور جو خون غیر وقت میں جاری ہو اس کا نام استحاضہ ہے جو بیماری کی علامت ہے حیض کا خون رحم کی گہرائی سے آتا ہے اور استحاضہ فم رحم کی ایک رگ سے جاری ہوتا ہے جس کا نام عاذل ہے فقہاء کی اصطلاح میں جو خون مدتِ حیض سے کم آکر ختم ہوجائے یا مدتِ حیض سے بڑھ جائے اس کا نام استحاضہ ہے،

صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ نکسیر کی طرح استحاضہ کا خون نماز روزہ اور صحبت سے مانع نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبیش سے ارشاد فرمایا تھا کہ ،، وضو کرکے نماز پڑھتی رہ اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکتا رہے

قولہ لقولہ علیہ السلام الخ اس حدیث کی تخریج ابن ماجہ بیہقی، ابن ابی شیبہ، دارقطنی، بزار، اسحاق بن راہویہ، امام طحاوی وامام احمد نے عن حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہ رض کی ہے، قالت: جاءت فاطمۃ بنت ابی حبیش الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت: یارسول اللہ! انی امرأۃ اُستحاضُ فلا اطہر فادع الصلوٰۃ؟ قال: لا انما ذلک عرق ولیس بالحیضۃ، اجتنبی الصلوٰۃ ایام محیضک ثم اغتسلی وتوضئی لکل صلوٰۃ وان قطر الدم علی الحصیر،، حضرت عائشہ رض فرماتی ہیں کہ فاطمہ بنت ابی حبیش آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا: یارسول اللہ! میں ایک عورت ہوں استحاضہ میں مبتلا رہتی ہوں پاک نہیں ہوتی، تو کیا میں نماز چھوڑ دوں؟ آپ نے فرمایا: نہیں، یہ تو رگ کا خون ہے، حیض نہیں ہے، ایام حیض تک نماز سے علیحدہ رہ پھر غسل کر اور ہر نماز کے وقت وضو کر اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکتا رہے،

علامہ زیلعی فرماتے ہیں کہ ہمارے شیخ علاء الدین نے دوسروں کی تقلید میں اس حدیث کو امام ابو داؤد کی طرف جو منسوب کیا ہے یہ وہم ہے اس لئے کہ امام ابو داؤد نے گو اسکی تخریج کی ہے مگر ان کی روایت میں ،، وان قطر الدم علی الحصیر،، نہیں ہے پھر اس حدیث میں چند وجوہ سے کلام ہے، اول یہ کہ یہ مرفوع ہے یا موقوف، دوم یہ کہ اس کی اسناد میں عروہ بن الزبیر ہے یا مزنی، سوم یہ کہ اس کے راوی حبیب بن ابی ثابت کا سماع عروہ بن الزبیر سے ثابت ہے یا نہیں، چہارم یہ کہ حدیث میں الفاظ ،، وان قطر الدم علی الحصیر،، کی زیادتی ثابت ہے یا نہیں؟

سو امر اول کی بابت امام ابوداؤد نے کلام کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کو حبیب بن ابی ثابت سے امام

اعمش نے روایت کیا ہے اور اعمش سے روایت کرنے والے وکیع بن الجراح، حفص بن غیاث اور اسباط بن محمد ہیں جن میں سے صرف وکیع نے اس کو مرفوع کیا ہے برخلاف حفص بن غیاث اور اسباط بن محمد کے کہ انہوں نے اس کو اعمش سے حضرت عائشہ رض پر موقوف کیا ہے معلوم ہوا کہ اس کا رفع صحیح نہیں،

جواب یہ ہے کہ بقول صاحب جوہر نقی، جریری، سعید بن محمد الوراق، عبد اللہ بن نمیر وغیرہ ثقات نے بھی اسکو اعمش سے مرفوعاً ہی روایت کیا ہے اور بقاعدہ مسلمہ ثقات کی زیادتی مقبول ہوتی ہے، تو گو یا حضرت عائشہ رض کبھی اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے . . . نقل کرتی ہیں اور کبھی خود ہی حکم بیان کر دیتی ہیں اور اس میں کوئی منافات نہیں، معلوم ہوا کہ یہ حدیث مرفوع صحیح ہے،

امر دوم کا حاصل یہ ہے کہ سند میں جو عروہ ہے اس کے متعلق اشتباہ ہے کہ یہ عروہ مزنی ہے یا عروہ بن الزبیر، امام احمد، اسحاق بن راہویہ، بزار اور ابن ابی شیبہ نے عروہ کے ساتھ ابن الزبیر یا مزنی کچھ نہیں کہا، اور ابوالقاسم ابن عساکر نے اس حدیث کو عروہ مزنی کے ترجمہ میں حضرت عائشہ رض سے روایت کرنا ذکر کیا ہے نہ کہ عروہ بن الزبیر کے ترجمہ میں اور عروہ مزنی مجہول ہے، امام ابوداؤد نے "باب الوضوء من القبلہ" کے ذیل میں سفیان ثوری کا قول نقل کیا ہے "ماحدثنا حبیب الاعن عروۃ المزنی یعنی لم یحدثهم عن عروۃ بن الزبیر" کہ ہم سے حبیب نے صرف عروہ مزنی ہی سے حدیث بیان کی ہے یعنی عروہ بن الزبیر سے حدیث روایت نہیں کی۔

جواب یہ ہے کہ ابن ماجہ اور بزار نے اس حدیث کو ابن الزبیر عن عائشہ رض کے بیان میں ذکر کیا ہے، نیز ایک روایت میں دارقطنی نے بھی عروہ کو ابن الزبیر کی طرف منسوب کیا ہے پس یہ عروہ بن الزبیر ہوئے نہ کہ عروہ مزنی، نیز محدثین کے یہاں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب کوئی راوی بلا نسبت مذکور ہو تو اس کو اسی پر محمول کیا جاتا ہے جو محدثین کے یہاں مشہور و معروف ہو، راوی مجہول پر محمول نہیں کیا جاتا اور ظاہر ہے کہ اس نام سے مشہور و معروف حضرت عروہ بن الزبیر ہی ہیں، رہی امام ابوداؤد کی نقل مذکور سو اس سے ضعف ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ سفیان ثوری کا قول مذکور خود ان کے علم پر مبنی ہے یعنی ان کے علم میں صرف یہی ہے کہ حبیب نے عروہ بن الزبیر سے روایت نہیں کی اور ان کے علم سے یہ لازم نہیں آتا کہ واقع میں بھی یونہی ہو،

سفیان ثوری کے قول کی رکاکت خود امام ابوداؤد کے بھی ذہن میں ہے اسی لئے موصوف نے باب مذکور کے ذیل میں یہ بھی کہا ہے "وقد روی حمزۃ الزیات عن حبیب عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃ رض حدیثا صحیحا" کہ حمزہ زیات نے بطریق حبیب عن عروہ بن الزبیر عن عائشہ رض ایک صحیح حدیث[۵] روایت کی ہے، معلوم ہوا کہ سفیان ثوری کا

---

[۵] لیکن وہ کونسی حدیث ہے جو حبیب نے حضرت عروہ بن الزبیر سے روایت کی ہے اور موصوف نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اس میں قدرے خفاء ہے کیونکہ حبیب نے بسند عروہ عن عائشہ چار حدیثیں روایت کی ہیں پہلی حدیث تو یہی ہے جو زیر بحث ہے، دوسری حدیث یہ ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل امرأۃ من نسائہ ثم خرج الی الصلوۃ" (باقی بر صفحہ ۱۵۹)

قول خود امام ابو داؤد کے نزدیک بھی قابل قبول نہیں ہے،
امر سوم کی بابت علی بن المدینی فرماتے ہیں کہ حبیب ابن ابی ثابت نے حضرت عروہ بن الزبیر سے نہیں سنا، امام ترمذی نے کتاب الحج کے باب ماجاء فی عمرۃ رجب کے ذیل میں امام بخاری سے بھی یہی نقل کیا ہے، جواب یہ ہے کہ ابو عمر و ابن عبد البر کہتے ہیں کہ بلاشبہ حبیب نے عروہ کا زمانہ پایا ہے، جس کا کوئی بھی منکر نہیں بلکہ وہ تو حضرت عروہ سے اوپر کے لوگوں سے بھی روایت رکھتا ہے، امام ابو داؤد کا قول مذکور اس بات کی قوی دلیل ہے کہ حبیب نے حضرت عروہ سے سنا ہے ورنہ حدیث کیسے صحیح ہوتی، مزید برآں ابن ماجہ کی روایت میں "حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ بن الزبیر عن عائشہ رض" کی تصریح سونے پر سہاگہ ہے، پھر اتصال روایت کیلئے ثبوت سماع ہی ضروری نہیں بلکہ صرف امکان لقاء ہی کافی ہے جیساکہ امام مسلم نے صحیح کے مقدمہ میں ثابت کیا ہے،
امر چہارم کا جواب یہ ہے کہ ابن ابی شیبہ اور دارقطنی کی روایت میں بھی الفاظ مذکورہ کی زیادتی ثابت ہے:۔
(فائدہ) علامہ زیلعی نے نصب الرایہ میں ذکر کیا ہے کہ اس باب میں صحیح بخاری کی حدیث عائشہ رض بھی ہے "قالت اعتکفت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ من نسائہ فکانت تری الدم والصفرۃ والطست تحتہا وہی تصلی" کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کی ازواج میں سے ایک نے اعتکاف کیا، وہ خون اور زردی دیکھتیں طشت ان کے نیچے ہوتا اور وہ نماز ادا کرتی تھیں:۔
قولہ توضئی وصلی الخ آپ کا یہ ارشاد حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رض کے حق میں ہے، ابن الاثیر، ابن عبد البر اور ابن حجر وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورتوں کی ایک جماعت مبتلائے استحاضہ تھی جن میں سے دس کے نام یہ ہیں، ام المومنین زینب بنت جحش رض (ذکرہا ابو داؤد) حمنہ بنت جحش رض، ام حبیبہ بنت جحش رض، اسماء اخت میمونہ لامہا) فاطمہ بنت ابی حبیش (قصتہا عن عائشۃ فی الصحیحین) سہلہ بنت سہیل (ذکرہا ابو داؤد) سودہ بنت زمعہ رض (ذکرہا العلاء بن المسیب عن الحکم عن ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین) زینب بنت ام سلمہ رض (ذکرہا البیہقی و الاسماعیلی) اسماء بنت مرثد (ذکرہا البیہقی وغیرہ) بادیہ بنت غیلان (ذکرہا ابن مندہ)
قولہ فلما عرف الخ یعنی جب حدیث مذکور سے عبارۃً نماز کا حکم ثابت ہو گیا تو دلالۃً روزہ اور وطی کا حکم بھی ثابت ہو گیا اس واسطے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ دم رحم صلوۃ وصوم اور وطی تینوں سے مانع ہے اور دم عرق (باقی برصفحہ ۱۶۰)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۸)

لم یتوضاء، قال عروۃ: فقلت لہا: من ہی الا انت، فضحکت،، تیسری حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمرہ کی بابت ہے کہ آپ نے عمرہ کون سے مہینہ میں کیا، چوتھی حدیث یہ ہے "عن حمزۃ الزیات عن حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ عن عائشۃ رض قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: اللہم عافنی فی جسدی اھ اس کی تخریج امام ترمذی نے کتاب الدعوات میں کی ہے لیکن ان کے یہاں عروہ بن الزبیر کی تصریح نہیں ہے مگر صاحب جوہر نقی نے تصریح کی ہے کہ امام ابو داؤد نے جس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہی ہے:۔

ولوزاد الدم على عشرة ايام ولها عادة معروفة دونها ردت الى ايام عادتها والذي زاد استحاضة لقوله عليه السلام المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها ولان الزائد على العادة يجانس ما زاد على العشرة فيلحق به

ترجمہ

اور اگر خون دس دن سے بڑھ جائے درانحالیکہ عورت کی مقررہ عادت اس سے کم تھی تو معینہ عادت کی طرف لوٹا دیا جائیگا اور جو اس سے زائد آیا ہے وہ استحاضہ ہوگا، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ استحاضہ زمانۂ حیض تک نماز چھوڑے رکھے، اور اس لئے کہ جو عادت پر زائد ہے وہ اس کا ہم جنس ہے جو دس پر زائد ہے تو اسی کے ساتھ ملحق ہوگا:۔ تشریح:

قولہ ولوزاد الدم الخ اس کو یوں سمجھو کہ عورت کی تین حالتیں ہیں مبتدأہ جس کو ابھی حیض آنا شروع ہوا ہو، معتادہ

(بقیہ صد ۱۵۹)

ان میں سے کسی سے بھی مانع نہیں ہے اور جب دمِ استحاضہ بوجہ حدیث مانعِ صلوٰۃ نہ ہوا تو یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ دمِ عرق ہے نہ کہ دمِ رحم پس اس سے دلالۃً بحکم اجماع صوم ووطی کا حکم بھی مکمل آیا (کذا فی الکفایہ) اس پر ملا ہداد نے یہ اشکال ذکر کیا ہے کہ دمِ عرق کے مانع نہ ہونے پر جو اجماع ہے وہ اس وقت ہے جب وطی کرنے میں خون سے نزدیکی نہ ہوتی ہو جیسے نکسیر کا خون ہے، اور اگر نزدیکی ہوتی ہو جیسا کہ دمِ استحاضہ میں یہ بات متحقق ہے تو پھر اجماع نہیں چنانچہ حضرت عائشہ رضہ سے مروی ہے "ان المستحاضة لایاتیہا زوجہا"، امام نخعی اور حکم اسی کے قائل ہیں اور ابن سیرین اس کو مکروہ کہتے ہیں امام احمد فرماتے ہیں کہ شوہر مستحاضہ کے پاس نہ جائے الا یہ کہ اس حالت پر طویل عرصہ گذر جائے یا اس کو زنا میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو:۔

قولہ بنتیجۃ الاجماع الخ بقول صاحب عنایہ بعض نے نتیجۃ الاجماع کی تفسیر دلالۃ الاجماع سے کی ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ مستحاضہ کے ذمہ نماز کے واجب ہونے پر اجماع مسلمین ہے اور اسی اجماع سے وجوبِ صوم وحلتِ وطی بطریق اولیٰ ثابت ہوجاتی ہے اس واسطے کہ دمِ استحاضہ۔ نماز کی شرط طہارت کے منافی ہے اس کے باوجود نماز کے حق میں اس کو کالعدم قرار دیا گیا تو صوم ووطی کے حق میں اس کو بدرجۂ اولیٰ معدوم شمار کیا جائیگا (کیونکہ دمِ استحاضہ اور صوم ووطی کے مابین کوئی منافات ہی نہیں ہے) صاحبِ کافی اور صاحب مجتبیٰ اس تفسیر کی بابت کہتے ہیں کہ یہ تفسیر نہ لفظاً صحیح ہے اور نہ معنیً بلکہ اس کی تفسیر بالحکم کہیں زیادہ منطبق[ہ] ہے:۔

ہ۔ قال الشیخ عبدالعزیز قد یجوز ان تسمی نتیجۃ امن حیث ان دلالۃ النص او الاجماع لاتکون الا بہ وتستحیل ان تثبت قبلہ فکانہا نتیجۃ والنص والاجماع اصل ولو فسرت بالحکم لاوہم ان الاجماع منعقد علیہ قصداً ولیس کذلک فخلذلک فسرت بالدلالۃ ١٢ عنایہ۔

جس کی حیض کے بارے میں کوئی عادت ہو، اس کی پھر دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کی ایک ہی مقررہ عادت ہو، دوسری وہ جس کی عادت مختلف ہو کہ کبھی پانچ کبھی سات دن حیض آتا ہو،

پس اگر حیض میں دس دن سے زیادہ خون آجائے درانحالیکہ اس کی عادت مقررہ اس سے کم تھی تو اس کا حیض معینہ عادت کے موافق ہی سمجھا جائیگا اور زائد خون استحاضہ ہوگا، امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں عورت زائد مقدار میں الوان سے تمیز کریگی کہ اگر خون گاڑھا سیاہ ہو یا خالص سرخ رنگ کا ہو تو وہ بھی حیض ہوگا اور ایام کا اعتبار نہ ہوگا، اور اگر ایسا نہ ہو تو استحاضہ ہوگا، اور اگر بذریعہ الوان تمیز ممکن نہ ہو بایں طور کہ خون نہ بالکل سیاہ ہو نہ بالکل سرخ ہو بلکہ دونوں کے مشابہ ہو تو اس صورت میں ایام کا اعتبار ہوگا۔ ہماری دلیل ارشادِ نبوی ہے "المستحاضۃ تدع الصلوۃ الخ"۔

قولہ لقولہ علیہ السلام الخ یہ حدیث جدِّ عدی بن ثابت رض، حضرت عائشہ رض، حضرت ام سلمہ رض، اور حضرت سودہ بنت زمعہ سے مروی ہے، اول کی تخریج ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، طحاوی، دارمی اور بیہقی نے عن شریک عن ابی الیقظان عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ کی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی المستحاضۃ: تدع الصلوۃ ایام اقرائھا ثم تغتسل وتصلی"، اس کی بابت امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس کو ابوالیقظان سے روایت کرنے میں شریک راوی متفرد ہے۔

موصوف کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے حدیث عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ کے متعلق دریافت کیا کہ عدی کے دادا کا کیا نام ہے؟ تو آپ نے کوئی نام نہیں بتایا، میں نے کہا کہ یحییٰ بن معین اس کا نام دینار بتاتے ہیں تو آپ نے اس کو قابلِ اعتناء نہیں سمجھا علامہ منذری نے اپنی مختصر میں بعض کا قول نقل کیا ہے کہ یہ عدی کے نانا ہیں اور ان کا نام عبداللہ بن یزید الخطمی ہے۔ حافظ دارقطنی کہتے ہیں ولا یصح من ہذا کلہ شئ، نصب الرایہ میں ہے کلام الائمۃ یدل علی انہ لا یعرف ما اسمہ۔

اور اس کا راوی (ابوعبداللہ) شریک بن عبداللہ ابن ابی شریک، نخعی قاضی کوفہ (وواسط) متکلم فیہ ہے، اور ابو الیقظان عثمان بن عمیر (بجلی) کوفی (اعمی)، ناقابلِ احتجاج ہے (نصب الرایہ) شریک کی بابت شیخ ازدی کہتے ہیں کان صدوقا الا انہ مائل عن القصد غالی المذہب سئی الحفظ کثیر الوہم مضطرب الحدیث، لیکن یحییٰ بن معین شیخ عجلی اور ابراہیم حربی نے اس کی توثیق کی ہے۔ قاضی کوفہ ہونے کے وقت سے اس کا حافظہ بگڑ گیا تھا۔

اور ابوالیقظان کو امام احمد، محمد بن عبداللہ بن نمیر اور شیخ ابوحاتم اور بقولِ ابن عبدالبر سب نے ضعیف کہا ہے شیخ ابن مہدی نے تو اس کی حدیث کو بالکل ہی ترک کر دیا ہے، عمرو بن علی کہتے ہیں کہ اس سے یحیٰ بن معین، عبد الرحمن، اور شعبہ کوئی بھی خوش نہیں ہے، ابن حبان کہتے ہیں کہ یہ آخر عمر میں اتنا مختلط ہو گیا تھا کہ اس کو یہ بھی معلوم نہ ہوتا تھا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں اس لئے اس سے احتجاج جائز نہیں، ابن عدی کہتے ہیں کہ یہ ردی المذہب غالی درجہ کا شیعہ اور قائل بالرجعۃ تھا اس کے باوجود اس کی حدیث لکھی جا سکتی ہے۔ (باقی بر صـ ۱۶۲)

وانِ ابتدأتْ مع البلوغ مستحاضة فحیضها عشرة ایّام من کل شهرٍ والباقی استحاضة لانا عرفناہ حیضا فلا یخرج عنہ بالشک واللہ اعلم

ترجمہ

اگر عورت ابتدائی طور پر بالغ ہونے کے ساتھ ہی مستحاضہ ہوگئی تو اس کا حیض ہر ماہ دس دن اور باقی استحاضہ ہوا کریگا کیونکہ دس روز کا حیض ہونا ہمیں یقینی طور پر معلوم ہے تو بوجہ شک اس سے نکالا نہیں جاسکتا:۔ تشریح۔

قولہ وانِ ابتدأت الخ مستصفی میں ہے کہ ابتدات بفتح تا و ضم تا دونوں طرح ہے یعنی اِبتَدأَتْ (مبنی للفاعل) اور اُبتُدِأَتْ (مبنی للمجہول) دونوں طرح ہے، صاحب نہایہ نے ثانی کو اختیار کیا ہے اور مستحاضہ کو از باب جُنّ و اُغمی مانا ہے (لانہ لا اختیار لہا) اور لفظ "مستحاضہ" حال مقدرہ کے طور پر منصوب ہے جیسے آیت "فادخلوہا خالدین"

(بقیہ صہ ۱۶۱)

حدیث عائشہ رض کی تخریج طبرانی نے معجم میں کی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال فی المستحاضۃ: تدع الصلوۃ ایام اقرائہا ثم تغتسل مرۃ ثم تتوضأ الی مثل ایام اقرائہا"

حدیث ام سلمہ رض کی تخریج دارقطنی نے سنن میں اور ابن ابی شیبہ نے مسند میں کی ہے "ان فاطمۃ بنت ابی حبیش استحیضت فامرت ام سلمۃ ان تسأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فقال: تدع الصلوۃ ایام اقرائہا ثم تغتسل وتستذفر بثوب وتصلی" دارقطنی کہتے ہیں کہ اس کے تمام رواۃ ثقہ ہیں۔

حدیث سودہ رض کی تخریج طبرانی نے معجم اوسط میں کی ہے "قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: المستحاضۃ تدع الصلوۃ ایام اقرائہا التی کانت تجلس فیہا ثم تغتسل غسلاً واحداً ثم تتوضأ لکل صلوۃ":۔

(فائدہ) معروف عادت کے ہوتے ہوئے دس دن سے خون بڑھنے کا حکم حدیث مذکور سے اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ اس صورت میں صرف ایام حیض تک نماز چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے نہ کہ پورے دس دن تک پس جبکہ مفروضہ عورت کا خون دس روز سے زیادہ ہوا تو وہ مستحاضہ ہو چکی ہے جس کو صرف ایام حیض تک نماز چھوڑنے کا حکم ہے چونکہ اس کی عادت معروف ہے اس لئے اس وقت تک نماز چھوڑے گی اور یہی دعا ہے (عنایہ):

قولہ وان الزائد الخ صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں کہ صاحب ہدایہ ایک قیاسی تنبیہ فرمارہے ہیں جو نص مذکور کی تائید ہے اس لئے یہ شبہ نہیں ہوسکتا کہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی کیا ضرورت ہے کیونکہ قیاس اگر خلاف نص ہوتا تو اس شبہ کی گنجائش تھی لیکن نص کی موافقت کی صورت میں تو شبہ کی گنجائش ہی نہیں ہے بلکہ اس سے تو نص کی اور تائید ہورہی ہے، بقول صاحب عنایہ قیاس کی تقریر ہے الزائد علی العادۃ یجانس الزائد علی العشرۃ (صغریٰ) وکل ما یجانس الزائد علی العشرۃ یلحق بہ (کبریٰ)، فالزائد علی العادۃ یلحق بالزائد علی العشرۃ (نتیجہ) مطلب یہ ہے کہ مقررہ عادۃ سے زائد خون ایسا ہے جیسے دس دن سے زائد اس لئے ایک کو دوسرے کے ساتھ لاحق کردیا جائے گا، پس دس سے زائد خون استحاضہ ہے ایسے ہی عادت سے زائد خون بھی استحاضہ ہوگا:۔

ای مقدرین الخلود "ولتدخلن المسجد الحرام انشاء اللہ آمنین محلقین رؤسکم ومقصرین" ای مقدرین التحلیق والتقصیر، یہ بھی ممکن ہے کہ لفظ "مستحاضہ" بمعنی مصدر اس لئے منصوب ہو کہ یہ ابتدات (مبنی للفاعل) کا مفعول بہ ہے (عنایہ، کفایہ)۔

قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر عورت ابتداہی سے بالغ ہونے کے ساتھ استحاضہ میں مبتلا ہو جائے تو اگرچہ اس کی بابت یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ اگر یہ عورت مستحاضہ نہ ہوتی تو شاید خون دس دن سے کم آکر بند ہو جاتا لیکن حیض کی مدت میں جس قدر اس کے حیض ہونیکا یقین ہے اس کی موجودگی میں یہ وہم حیض سے نکالنے اور استحاضہ میں داخل کرنے کیلئے مفید نہیں ہو سکتا لان الیقین لایزول بالشک اس لئے اس کا حیض ہر ماہ دس روز ہوگا اور باقی استحاضہ ہوا کریگا، البتہ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ صوم وصلوۃ کے حق میں اس کا حیض تین دن ہوگا اور وطی کے حق میں دس روز اخذا بالاحتیاط اکذا فی الظہیریہ):-

(فائدہ) محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے کہ جس عورت کی عادت معروف ہے اگر وہ عادت سے زائد خون آتا دیکھے تو کیا فوراً اس کو نماز چھوڑ دینی چاہیئے یا نہیں؟ سو اس میں اختلاف ہے بعض کی رائے یہ ہے کہ نماز فوراً نہیں چھوڑنی چاہیئے کیونکہ اس کا حیض ہونا متیقن نہیں ہے اور بعض کی رائے یہ ہے کہ فوراً چھوڑ دینی چاہیئے کیونکہ اصل تو یہی ہے کہ خون حیض مانا جائے جو صحت کی علامت ہے اور استحاضہ پر محمول کرنا جو غیر طبعی اور مرض کی عارضی حالت ہے۔ بعید ہے یہی اصح ہے (مجتبیٰ) ہاں اگر دس روز سے خون زیادہ نہ ہو تو پھر بالاتفاق دس دن حیض کے ہوں گے،

البتہ اس میں اختلاف ہیگا کہ اب آئندہ اس کی عادت دس دن کی مانی جائیگی یا دوسرے مہینہ کی کیفیت کا انتظار کیا جائیگا؟ اور یہ اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ایک ہی مرتبہ سے عادت بدل جاتی ہے یا نہیں؟ امام ابو یوسف کے نزدیک صرف ایک دفعہ عادت تبدیل کرنے کیلئے کافی ہے اور طرفین کے نزدیک کافی نہیں ہے (امام شافعی کا قول اور اسی کے قریب امام مالک کا قول بھی یہی ہے) خلاصہ اور کافی میں ہے کہ فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہے پھر یہ اختلاف عادت اصلی میں ہے نہ کہ جبلی میں، اور اصلی عادت یہ ہے کہ دو دفعہ خون اور دو مرتبہ طہر یکساں اور مسلسل ہوں (صاحب درمختار نے جو عادت اصلی ہونے کیلئے بھی ایک ہی مرتبہ کو کافی سمجھا ہے وہ ان کا وہم ہے۔ دراصل وہ صرف عادت منتقل ہونے کیلئے کافی ہے، البتہ جب دو مرتبہ طہر وحیض متفق ہوں تو عادت اصلی ہے) اور ثمرہ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا جب دوسرے مہینہ میں خون مستمر ہو جائے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک ہر ماہ حیض اور طہر کے دن وہ ہوں گے جو آخر میں دیکھے ہیں وعندہما علی ما کان قبلہ،

اور جبلی عادت ہے کہ تین دفعہ طہر اور خون مختلف دیکھے اور پھر خون مستمر ہو جائے مثلاً ایک عورت کو ابتداً پانچ روز خون اور سترہ روز طہر ہو لیکن دوسری دفعہ چار روز خون اور سولہ دن طہر اور تیسری مرتبہ تین دن خون اور پندرہ روز طہر ہو جائے اور اس کے بعد خون مستمر آنے لگے تو بقول محمد بن ابراہیم میدانی اوسط (باقی رصد ۱۶۴)

فصل والمستحاضۃ ومن بہ سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذی لایرقأ یتوضؤن لوقت کل صلوۃ فیصلون بذلک الوضوء فی الوقت ماشاؤا من الفرائض والنوافل ——— (مستحاضہ اور معذورین کے احکام)

توضیح اللغۃ: سلس البول ایک بیماری ہے جس میں پیشاب روکنے کی طاقت نہیں رہتی، الرعاف الدائم، دائمی نکسیر، جرح - زخم، لایرقأ (ف) رقاء الدم بند ہونا :- ترجمہ :

(فصل) مستحاضہ عورت اور وہ شخص جس کو ہر وقت پیشاب لگتا ہو یا دائمی نکسیر ہو یا برابر بہنے والا زخم ہو تو یہ لوگ ہر نماز کے وقت کے لئے وضوء کریں اور اس وضوء سے وقت کے اندر جو چاہیں فرض اور نفل نماز پڑھیں :-

تشریح: قولہ والمستحاضۃ الخ مستحاضہ معتادہ کے متعلق یہ بات تو معلوم ہو چکی کہ وہ اپنی عادت کے مطابق حیض کے ایام میں نماز چھوڑے گی اور باقی ایام میں نماز ادا کریگی، لیکن باقی ایام میں نماز کیسے ادا کرے جبکہ خون کا سلسلہ جاری ہے آیا ہر نماز کیلئے مستقل غسل کرنا ضروری ہے یا صرف وضوء کر لینا بھی کافی ہو سکتا ہے؟

(بقیہ صد ۱۶۳)

درجہ تعداد پر اور بقول ابو عثمان سعید بن مزاحم اخیر کے دو مرتبہ سسکم پر مدار ہوگا، پس پہلے قول پر مذکورہ صورت میں شروع استمرار سے چار روز چھوڑ کر سولہ روز نماز پڑھے اور یہی حساب جاری رکھے اور دوسرے قول پر تین روز چھوڑ کر پندرہ روز نماز پڑھے، یہ عادت گویا جعلی ہے جس کو ضرورۃً عادت بنایا گیا ہے اسی لئے اس کو جعلیہ کہتے ہیں اور مصفی کے علاوہ دیگر کتب میں بحوالۂ مبسوط مذکور ہے کہ اگر اس کا حیض مختلف ہو کبھی پانچ اور کبھی سات روز حیض آتا ہو پھر وہ مستحاضہ ہو جائے تو وہ پانچ روز نماز چھوڑے اور پھر غسل کرلے (التوہم خروجہا من الحیض) اور دو دن ہر نماز کے وقت وضوء کرے کیونکہ وہ مستحاضہ ہے اور ان دونوں میں شوہر اس کے قریب جائے، اور اگر اس کی عدت کا یہ آخری حیض ہو تو ان دونوں میں شوہر مراجعت نہ کرے اور نہ عورت کسی دوسرے سے شادی کرے فتاخذ بالاحتیاط فی کل جانب، وہذا التفصیل خلاف مافی المصفی وہوالالیق بما قدمنا من الخلاصۃ،

پھر اصلی عادت پر اگر جعلی عادت طاری ہو جائے تو کیا اصلی عادت ٹوٹ جائیگی ؟ اس میں بھی اختلاف ہے، ائمہ بلخ کے نزدیک اصلی عادت نہیں ٹوٹے گی کیونکہ جعلی عادت اصلی عادت سے کمتر ہوتی ہے، البتہ ائمہ بخارا کے نزدیک ٹوٹ جائیگی کیونکہ اصلی عادت کے برخلاف جعلی میں تکرر ہونا چاہئیے جیسا کہ مثال سابق میں دکھایا گیا ہے (مثلاً اگر کسی عورت کی اصلی عادت پانچ دن حیض کی ہو تو جعلی عادت ثابت نہ ہوگی جب تک چھ یا سات یا آٹھ روز نہ دیکھے اور اس میں بھی تکرار ہو، بخلاف اصلی عادت کے جو کئی بار ہو، کیونکہ سات اور آٹھ بہ تکرار چھ ہیں اور اصلی عادت بہ تکرار ٹوٹ جاتی ہے برخلاف جعلی عادت کے کہ وہ خود مختلف ہوتی ہے (عین الہدایہ)- پھر جعلی عادت میں اگر ایک دفعہ بھی اس کے خلاف دیکھا تو وہ بالاتفاق ٹوٹ جاتی ہے (فتح القدیر)-

سو حضرت ابن عمرؓ، ابن الزبیر، عطا بن ابی رباح ہر نماز کیلئے غسل کہتے تھے حضرت عائشہ رضؓ اور حضرت علی رضؓ سے ایک روایت روزانہ غسل کی بھی ہے، حضرت ابن المسیب وحسن سے روزانہ نماز ظہر کے وقت غسل مروی ہے، شرح مہذب) ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ مستحاضہ آخر وقت ظہر میں غسل کر کے ظہر کی نماز آخر وقت میں اور عصر کی نماز اول وقت میں ادا کرے پھر آخر وقت مغرب میں غسل کر کے مغرب کی نماز آخر وقت میں اور عشاء کی نماز اول وقت میں پڑھے اور فجر کیلئے علیحدہ غسل کرے (نہایہ) جمع کی یہ صورت حضرت علی رضؓ وابن عباس رضؓ سے بھی مروی ہے، جو حضرات ہر نماز کیلئے غسل کو ضروری کہتے ہیں ان کا استدلال حضرت جبیبہ بنت جحش کی حدیث سے ہے کہ اس کے بعض طرق میں ہر نماز کیلئے غسل کرنے کا حکم موجود ہے چنانچہ امام ابو داؤد نے بطریق زہری عن عروۃ عن عائشہ رضؓ روایت کیا ہے، "قالت: ان ام جبیبۃ بنت جحش استحیضت فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فامرہا بالغسل لکل صلوٰۃ"، کہ عہد نبوی میں ام جبیبہ بنت جحش کو خون آنے لگا تو آپ نے ان کو ہر نماز کیلئے غسل کرنے کا حکم فرمایا،

ابو داؤد کہتے ہیں کہ اس کو ابو الولید طیالسی نے بھی روایت کیا ہے مگر میں نے ان سے نہیں سنا انہوں نے بروایت سلیمان بن کثیر بسند زہری بواسطہ عروہ حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے کہ زینب بنت جحش کو خون آنے لگا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ہر نماز کیلئے غسل کرنے کا حکم فرمایا۔ اور اس کو عبد الصمد نے سلیمان بن کثیر سے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپ نے فرمایا: ہر نماز کیلئے وضو کر، ابو داؤد کہتے ہیں کہ یہ عبد الصمد کا وہم ہے اور اس سلسلہ میں صحیح قول ابو الولید کا ہے، پس موصوف نے ابو الولید طیالسی کی روایت کے ذریعہ روایت ابن اسحاق کو تقویت پہنچا کر یہ ثابت کیا ہے کہ ہر نماز کے لئے غسل کا حکم حضرت عائشہ رضؓ پر موقوف نہیں بلکہ مرفوع ہے۔

جواب یہ ہے کہ بقول حافظ ابن حجر امام زہری سے یہ الفاظ مرفوعاً صرف محمد بن اسحٰق نے روایت کئے ہیں زہری کے دیگر ثقہ اور حفاظ شاگرد عمرو بن الحارث، یونس بن یزید، لیث بن سعد، معمر، ابراہیم بن سعد، سفیان بن عیینہ، ابن ابی ذئب اور اوزاعی وغیرہ کسی نے بھی یہ الفاظ مرفوعاً روایت نہیں کئے بلکہ سب نے حضرت عائشہ رضؓ پر موقوف کیا ہے، پس محمد بن اسحاق کی روایت ان ثقہ راویوں کی روایات کے برابر نہیں ہو سکتی۔

علامہ منذری نے بحوالہ صحیح مسلم لیث بن سعد سے نقل کیا ہے کہ ابن شہاب نے یہ ذکر نہیں کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام جبیبہ کو ہر نماز کے لئے غسل کا حکم فرمایا تھا بلکہ وہ از خود ایسا کرتی تھیں حافظ بیہقی کہتے ہیں کہ زہری سے صحیح روایت جمہور کی ہے جس میں صرف ایک بار غسل کا حکم ہے۔

رہا امام ابو داؤد کا ابو الولید کی روایت سے ابن اسحاق کی روایت کو تقویت پہنچانا سو یہ اس لئے قابل حجت نہیں کہ موصوف نے اس کو ابو الولید سے نہیں سنا، حالانکہ موصوف ابو الولید کے شاگرد ہیں علاوہ ازیں ابو الولید کی روایت زینب بنت جحش کے قصے سے متعلق ہے اور ابن اسحاق کی روایت ام جبیبہ بنت جحش کے قصہ میں ہے، اور اگر مرفوع ہی تسلیم کر لیں تو بقول حافظ ابن حجر حدیث ام جبیبہ میں

حکم غسل کو استحباب پر محمول کر کے جمع بین الحدیثین ممکن ہے یا بقول امام طحاوی حدیث ام حبیبہ حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش سے منسوخ ہے کیونکہ فاطمہ کی حدیث میں ہر نماز کے لئے صرف وضوء کا حکم ہے،

جو حضرات بغسل واحد جمع بین الصلوتین کیلئے کہتے ہیں ان کی دلیل حدیث عائشہ رضہ ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے "قالت ان سہلۃ بنت سہیل استحیضت فاتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فامرہا ان تغتسل عند کل صلوٰۃ فلما جہدہا ذلک امرہا ان تجمع بین الظہر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وتغتسل للصبح" کہ سہلہ بنت سہیل کو استحاضہ کا خون آیا وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں تو آپ نے ان کو ہر نماز کیلئے غسل کرنے کا حکم فرمایا اور جب ان پر یہ عمل شاق گزرا تو آپ نے ایک غسل سے فجر کی نماز پڑھنے کا حکم فرمایا؛

لیکن احناف، وشوافع بلکہ جمہور کے نزدیک ہر نماز کیلئے غسل کرنا ضروری نہیں بلکہ صرف وضوء واجب ہے۔ احناف کے یہاں ۔ ۔ ۔ نماز کے وقت کے لئے اور شوافع کے یہاں ہر نماز کے لئے جس کی تشریح مع ادلہ آگے آرہی ہے:۔

(تنبیہ) علامہ شوکانی نے یہاں ایک اشکال نقل کیا ہے اور وہ یہ کہ مستحاضہ کے واسطے ہر نماز کے وقت غسل کا ثبوت کسی صحیح دلیل سے نہیں ہے اور یہ تکلیف شاق ہے جس کو اللہ کے مخلص بندے بھی نہیں اُٹھا سکتے چہ جائیکہ ناقص عورتیں، مگر یہ بات غلط ہے کیونکہ مستحاضہ کیلئے غسل ہر نماز کیلئے بھی ثابت ہے اور غسل واحد سے جمع بین الصلوتین بھی، اس کو خود حافظ ابن حجر نے بھی تسلیم کیا ہے اور ہم نے امام ابوداؤد کے حوالہ سے اوپر ثابت بھی کیا ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ایک کوفیہ عورت مرض استحاضہ میں مبتلا ہوئی اور اس میں دو سال تک پریشان رہی، پھر حضرت علی رضہ سے مسئلہ پوچھا آپ نے ہر نماز کے وقت غسل کا حکم فرمایا اس کے بعد وہ حضرت ابن عباس رضہ کے پاس گئی، آپ نے فرمایا: میں بھی وہی جانتا ہوں جو حضرت علی رضہ نے بتلایا ہے ان سے عرض کیا گیا کہ کوفہ میں سردی زیادہ ہے اور اس کو ہر نماز کے وقت غسل کرنا بہت دشوار ہے، آپ نے فرمایا: اگر خدا چاہتا تو اس کو اس سے بھی زیادہ مشقت والی تکلیف میں مبتلا کر دیتا (بذل):۔

قولہ یتوضؤن لوقت الخ ائمہ احناف اور امام احمد کے نزدیک مستحاضہ اور دیگر معذورین کیلئے ہر نماز کے پورے وقت کیلئے ایک وضوء ضروری ہے اور اس عذر سے ان کی طہارت وقت کے اندر باطل نہ ہوگی پس جس عورت کو استحاضہ کی شکایت ہو یا کسی کو ہر وقت پیشاب جاری رہنے کا عارضہ ہو یا دائمی نکسیر ہو یا نہ رکنے والا زخم ہو تو ان سب کو ہر نماز کے وقت تازہ وضوء کرنا چاہیئے پھر اس وضوء سے جتنے چاہیں فرائض ونوافل، واجبات پڑھ سکتے ہیں۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

وقال الشافعي رح تتوضاء المستحاضة لكلّ مكتوبة لقوله عليه السّلام المستحاضة تتوضاء لكلِ صلوٰةٍ ولانّ اعتبار طهارتها ضرورة اداءِ المكتوبة فلا تبقى بعد الفراغ منها

ترجمہ

اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ مستحاضہ ہر فرض نماز کیلئے مستقل وضوء کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کیلئے وضوء کرے، اور اس لئے کہ مستحاضہ کی طہارت کا اعتبار فرض نماز کی ضرورت سے ہے تو فرض نماز سے فراغت کے بعد طہارت باقی نہیں رہنی چاہیئے :- تشریح :

قولہ وقال الشافعی الخ امام شافعی مستحاضہ کے حق میں ہر نماز فرض ادا ءیا قضاء کیلئے وضوء ضروری فرماتے ہیں جس کے ساتھ تبعًا نوافل بھی درست ہیں، سفیان ثوری اور ابو ثور اس سے نوافل کی ادائیگی جائز نہیں سمجھتے،

امام مالک مستحاضہ کیلئے وجوبِ وضوء کے قائل نہیں بلکہ صرف مستحب مانتے ہیں لان ما ینا قض الوضوء بقاء ہ فلا فائدۃ فی الاشتغال بہ (نہایہ) اس کے برخلاف بعض نے نقل کیا ہے کہ امام مالک کے یہاں نفل کیلئے بھی مستقل وضوء کرے :-

قولہ لقولہ علیہ السّلام الخ امام شافعی کی دلیل حدیثِ عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ ہے جس میں ابن ماجہ کے الفاظ یہ ہیں ،، وتتوضاء لکل صلوٰۃ وتصوم وتصلی ،، ابو داؤد کی روایت میں ،، والوضوء عند کل صلوٰۃ ،، اور ترمذی کی روایت میں ،، وتتوضاء عند کل صلوٰۃ ،، ہے پس یہ حدیث ہر نماز کیلئے تازہ وضوء کرنے کی دلیل ہے جس کے کچھ شواہد بھی موجود ہیں، حدیثِ عدی بن ثابت پر ہم صـ ۱۶۱ پر مفصل کلام کر چکے،

پھر استدلال مذکور پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ لفظ ،، کل صلوٰۃ ،، عام ہے مکتوبہ ہو یا غیر مکتوبہ تو اس کو مکتوبہ کے ساتھ مقید کرنا محض تحکم ہے، بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ،، لکل صلوٰۃ ،، مطلق ہے اور مطلق کو فرد کامل کی طرف منصرف کیا جاتا ہے اور نماز کا فرد کامل مکتوبہ ہی ہے فینصرف الیہا، مگر اس جواب کو یوں رد کر دیا گیا کہ یہاں لفظ صلوٰۃ کا مطلق ہونا تسلیم نہیں کیونکہ یہ بدلیل دخولِ کلمۂ کل - عام ہے نہ کہ مطلق (عنایہ) :-

قولہ ولان اعتبار الخ امام شافعی کی عقلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مستحاضہ عورت کے حق میں طہارت کا اعتبار صرف فرض نماز کی وجہ سے ہوتا ہے لہذا فرض نماز سے فارغ ہونے کے بعد طہارت باقی نہیں رہنی چاہیئے لان ما یکون اعتبارہ للضرورۃ یتقدر بحسبہا. اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جیسے ادائیگی مکتوبہ کے بعد طہارت کی ضرورت نہیں رہتی ایسے ہی نوافل کیلئے بھی طہارت کی ضرورت نہیں کیونکہ ترکِ نوافل میں کوئی مضائقہ نہیں ہے پس صرف مکتوبہ کے لحاظ سے عدم ضرورت کا اعتبار کرنا اور نوافل کے لحاظ سے اعتبار نہ کرنا محض تحکم ہے، بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نوافل کے حق میں ضرورت مرتفع نہیں ہے اس لئے کہ نوافل تو ہر وقت خیر ہی خیر ہے اور ہر وقت طہارت لازم کرنے میں کھلا حرج ہے لیکن اس جواب کو یوں رد کر دیا گیا کہ اگر مستحاضہ کی طہارت ادائیگی مکتوبہ کے بعد باقی ہے تو اس کے ذریعہ سے ادائیگی کے جواز میں فرائض و نوافل دونوں برابر ہوں گے اور اگر باقی نہ ہو تو عدم جواز میں برابر ہوں گے :-

ولنا قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوٰة وهو المراد بالاول لان اللام تستعار للوقت يقال آتيك لصلوٰة الظهر اى وقتها ولان الوقت اقيم مقام الاداء تيسيرًا فيدار الحكم عليه

ترجمہ

اور ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت کیلئے وضوء کرے" اور پہلی روایت سے مراد بھی یہی ہے کیونکہ لام کو وقت کیلئے مستعار لیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے آتیک لصلوٰۃ الظہر یعنی میں تیرے پاس نماز ظہر کے وقت آؤں گا، اور اس لئے کہ وقت کو بغرض سہولت ادا کے قائم مقام کر دیا گیا ہے تو حکم بھی اسی پر دائر رہے گا:- تشریح:

قولہ ولنا قولہ الخ ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ" کہ مستحاضہ کو ہر نماز کے وقت کیلئے وضوء کر لینا چاہیئے۔ اس حدیث کی بابت حافظ ابن حجر نے درایہ میں کہا ہے "لم اجدہ ھکذا" علامہ عینی بنایہ میں فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس حدیث کو غریب کہا ہے یعنی بلفظ "لوقت کل صلوٰۃ" مگر ایسا نہیں ہے اسواسطے کہ یہ حدیث اسی لفظ کے ساتھ حدیث فاطمہ بنت ابی جبیش کے بعض طرق میں اسی طرح مروی ہے "وتوضئی لوقت کل صلوٰۃ"۔

چنانچہ حافظ ابن قدامہ حنبلی نے المغنی ص ۲۷۹ میں اس کو تسلیم کیا ہے کہ فاطمہ بنت ابی جبیش کی حدیث میں بعض راویوں سے لفظ "توضئی لوقت کل صلوٰۃ" بھی روایت کیا گیا ہے (سبط ابن الجوزی فرماتے ہیں کہ اس کو امام ابو حنیفہ نے اسی طرح روایت کیا ہے، شرح مختصر الطحاوی اور امام سرخسی کی مبسوط میں ہے کہ امام ابو حنیفہ نے اس کو عن ہشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشہ، یوں روایت کیا ہے (ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لفاطمۃ بنت ابی جبیش) توضئی لوقت کل صلوٰۃ (وذکرہ محمد فی الاصل معضلاً) نیز ابو عبد اللہ بن بطہ نے اپنی اسناد کے ساتھ حمنہ بنت جحش سے روایت کیا ہے "انہ علیہ السلام امرھا ان تغتسل لوقت کل صلوٰۃ" والغسل تغنی عن الوضوء فبطل الاشتراط لکل صلوٰۃ اھ

صاحب تحفۃ الاحوذی اور صاحب مرعاۃ نے امام اعظم کی روایت "توضئی لوقت صلوٰۃ" پر یہ اعتراض کیا ہے کہ امام صاحب لفظ "وقت" کی زیادتی میں متفرد ہیں اور وہ بتصریح حافظ ابن عبد البر سیئی الحفظ تھے۔ چنانچہ تحقیق الکلام ص ۱۳۹ میں تمہید سے یہ عبارت نقل کی گئی ہے "وقد روی ہذا الحدیث ابو حنیفۃ عن موسیٰ بن ابی عائشۃ ولم یسندہ غیر ابی حنیفۃ وھو سیئی الحفظ عند اہل الحدیث"

جواب یہ ہے کہ عبارت مذکورہ سے یہ ثابت کرنا کہ خود حافظ ابن عبد البر نے امام صاحب کو سیئی الحفظ کہا ہے یہ بہت بڑی تلبیس ہے، حافظ ابن عبد البر نے اپنی طرف سے امام صاحب کو ہرگز سیئی الحفظ نہیں کہا، بلکہ انھوں نے اہل حدیث کی بات نقل کی ہے اور اہل حدیث سے ان کی مراد صرف وہ رواۃ و ناقلین حدیث

ہیں جو فقہ حدیث یا معانی حدیث سے بے تعلق ہیں یا کم تعلق رکھتے ہیں چنانچہ حافظ ابن عبد البرنے الانتقاء صنہ ۱۵ میں ان کلمات جرح پر کلام کرتے ہوئے جو امام مالک سے امام اعظم کے بارے میں نقل کئے گئے ہیں لکھا ہے کہ
اُن سب اقوال کی روایت امام مالک سے اہل حدیث نے کی ہے لیکن اصحاب مالک جو اہل الرائے ہیں وہ امام اعظم کے بارے میں ایسی جرح کا کوئی ایک قول بھی امام مالک سے نقل نہیں کرتے ،،
اس میں موصوف نے یہ بات بالکل صاف کردی کہ امام صاحب پر جرح کرنیوالے وہی ہیں جو نرے محدث یا رُواۃ وناقلین حدیث ہیں، باقی فقہاء محدثین یا اہل علم محدثین ایسا نہیں کرسکتے اور نہ انہوں نے ایسا کیا ہے، علاوہ ازیں حافظ موصوف اتنی کچی بات کیسے کہہ سکتے ہیں جب کہ امام صاحب کے جلیل القدر جید الحفظ محدث ہونے پر متعدد شہادتیں موجود ہیں چنانچہ سید الحفاظ یحییٰ بن معین فرماتے ہیں کہ امام صاحب ثقہ تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ ان کی تضعیف کی ہو مشہور محدث یزید بن ہارون فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ تقی، نقی، زاہد و عالم، صدوق اللسان اور احفظ اہل زمانہ تھے، امیر المومنین فی الحدیث، حضرت شعبہ فرماتے ہیں واللہ! امام ابو حنیفہ حسن الفہم جید الحفظ تھے،
پھر یہاں یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں امام احمد نے دوسرے ائمہ کو چھوڑ کر امام اعظم کے مسلک کو اختیار کیا ہے اگر " لوقت کل صلوٰۃ ،، والی حدیث غریب تھی اور اس کی روایت کرنیوالے صرف امام صاحب تھے جن کو بعض لوگ سیئی الحفظ تبلاتے ہیں تو پھر امام احمد نے کس حدیث کے ذریعہ امام اعظم والا مسلک اختیار کیا ہے ؟ یقینی بات ہے کہ امام احمد نے بھی امام صاحب کے حدیثی استدلال کو ضرور اہمیت دی ہے، بہر کیف حدیث مذکور کی اسناد صحیح ہے نہ امام ابو حنیفہ کے ثقہ ہونے میں کوئی شبہ ہے اور نہ ان کے فضائل و کمالات میں کسی قسم کے شک و تردد کی گنجائش ہے :-
قولہ وہو المراد الخ امام شافعی کے مستدل کا جواب ہے کہ انہوں نے جو حدیث "توضا رلکل صلوٰۃ" استدلال میں پیش کی ہے اس میں بھی لفظ صلوٰۃ سے مراد وقت صلوٰۃ ہی ہے تو یہ محتمل تاویل ہوئی کہ اس میں عین صلوٰۃ اور وقتِ صلوٰۃ دونوں کا احتمال ہے، اور ہم نے جو حدیث ذکر کی ہے وہ محکم ہے یعنی صرف ایک معنیٰ متعین ہے فوجب حمیا علی المحکم، اس کی تشریح بقول شیخ الاسلام وابن الہمام یہ ہے کہ لسان شرع ومحاورۂ عرف ہر دو لحاظ سے لفظ صلوٰۃ کا استعمال بمعنی وقت صلوٰۃ شائع ذائع ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "فخلف من بعدہم خَلفٌ اضاعوا الصلوٰۃ" یعنی ان کے بعد ایسے ناخلف لوگ آئے جنہوں نے اوقات صلوٰۃ کو ضائع کر دیا، حدیث میں ہے "وجُعلت لی الارضُ مسجدًا وطہورًا اینما ادرکتنی الصلوٰۃ تیممتُ وصلیتُ،، اس میں الصلوٰۃ سے مراد وقت صلوٰۃ ہے نہ کہ نفسِ صلوٰۃ لان الصلوٰۃ فعلہ وانہ لایسبقہ ولایتأخر، نیز ارشاد نبوی ہے ان للصلوٰۃ اولاً و آخرًا ،، ای لوقت الصلوٰۃ اولاً و آخرًا، عرف کی مثال یہ ہے کہ "اتیک لصلوٰۃ الظہر،، بولا جاتا ہے اور اس سے مراد صلوٰۃ ظہر کا وقت ہوتا ہے (نہایہ، فتح، کفایہ)

پھر فرض کے وضوء سے بالاتفاق سنتوں کا ادا کرنا جائز ہے، معلوم ہوا کہ فی الحقیقت ہر نماز کے لئے وضوء مراد نہیں اور جب حقیقت مراد نہ ہوئی تو مجاز مراد لیا جائیگا کہ نفل فرض کے تابع ہے، لیکن دوسرا مجاز کہ نماز کے وقت کیلئے وضوء کرے، شرعی اور عرفی محاورہ پر چونکہ شائع ہے اس لئے اسی کو راجح سمجھا جائیگا :-

قولہ ولان اللام تستعار الخ اشیاء کے ساتھ وقت کا چونکہ اختصاص ہے تو اس اعتبار سے کہ اختصاص وقت کے لئے لازم ہے لام کو وقت کیلئے مستعار لیا جاتا ہے، اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ لام حرف ہے اور وقت اسم ہے اور اسم کے لئے حرف کو مستعار نہیں لیا جاتا۔ جواب یہ ہے کہ اول تو اسم کیلئے حرف کے استعارہ کا ممنوع ہونا تسلیم نہیں اس لئے کہ الا بمعنی غیر اور غیر بمعنی الا مستعار ہوتا ہے وما ذلک الا استعارۃ الحرف للاسم والاسم للحرف، دوسرے یہ کہ علم بیان میں یہ بات طے شدہ ہے کہ استعارہ فی الحرف اس استعارہ کے تابع ہوتا ہے جو متعلق معانی حروف میں ہوتا ہے اسی وجہ سے اس کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں جیسے آیت "فالتقطہ آل فرعون لیکون لہم عدوًّا وحزنًا" میں استعارہ تبعیہ ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو آل فرعون نے جو اٹھایا تھا اس کی غرض یہ تھی کہ وہ ان کو اپنا فرزند بنا کر پرورش کریں نہ یہ کہ آپ ان کے حق میں دشمن ثابت ہوں پس مطلق عداوت و حزن مرتب ہے آیت میں اس کے ترتب کو التقاط کی مطلق علت غائی کے ساتھ تشبیہ دیکر جو لام مشبہ بہ یعنی التقاط کی مخصوص علت غائی (محبت و تبنّی) کے لئے موضوع ہے اس کو مشبہ یعنی مخصوص عداوت و حزن میں استعمال کر لیا، پس یہاں استعارہ اوّلاً مطلق ترتب علیت و غرضیت میں ہوا پھر تبعاً لام میں ہوا، ٹھیک اسی طرح "لکل صلوٰۃ" میں ہے کہ صلوٰۃ سے وقت مراد لیکر وقت کو اس کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو وضوء کی غرض و غایت ہے :-

قولہ ولان الوقت الخ یہ ہماری دوسری دلیل ہے جو قواعد شرعیہ کے موافق ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ادائیگی نماز کا حکم بالاتفاق وقت سے متعلق ہے حتی کہ وقت کے اندر جس جزء میں بھی ادا کریگا وہ ادا اور مقبول ہی سمجھی جائیگی مثلاً ایک شخص اول وقت میں، دوسرا درمیان وقت میں اور تیسرا آخر وقت میں نماز پڑھتا ہے تو سب کی ادائیگی تعمیل حکم بھی جائیگی اور سب کی نمازیں مقبول ہوں گی، اس سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ نے یہ ایک آسانی دی ہے کہ وقت کو ادا کے قائم مقام کر دیا کیونکہ مکلف آدمی کو کبھی وقت واحد میں متعدد فرائض کی ادائیگی کی ضرورت ہوتی ہے اگر وقت کو ادا کے قائم مقام نہ کیا جاتا تو یہ مؤدی الی الحرج ہوتا، پس حکم کا مدار وقت ہی رہے گا۔

(عین الہدایہ بزیادۃ) :-

(فائدہ) امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں بطریق نظر جو حجت بیان کی ہے وہ نہایت عمدہ ہے فرماتے ہیں کہ

وحجۃ اُخری انا قد رأینا الطہارات تنتقض باحداث منہا الغائط والبول وطہارات تنتقض بخروج اوقات وہی الطہارۃ بالمسح	دوسری دلیل یہ ہے کہ ہم طہارات دو قسم کی پاتے ہیں ایک وہ جو پاخانہ پیشاب وغیرہ احداث سے ٹوٹتی ہیں اور ایک وہ جو خروج وقت سے ٹوٹتی ہیں جیسے مسح علی الخفین (باقی بر صفحہ)

وَاِذَا خَرَجَ الْوَقْتُ بَطَلَ وُضُوْءُهُمْ وَاسْتَانَفُوا الْوُضُوْءَ لِصَلٰوۃٍ اُخْرٰی وَهٰذَا عِنْدَ اَصْحَابِنَا الثَّلٰثَةِ رح وَقَالَ زُفَرُ رح اِسْتَانَفُوْا اِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ

ترجمہ

اور جب وقت نکل جائے تو ان کا وضو باطل ہو جائے گا اور دوسری نماز کیلئے نیا وضو کریں گے، یہ ہمارے تینوں اصحاب کے نزدیک ہے امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ جب وقت داخل ہو تو از سر نو وضو کریں گے۔ تشریح:

قولہ واذا خرج الخ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک معذورین کا وضو وقت نکلنے پر ٹوٹ جائے گا اور دوسری نماز کیلئے تازہ وضو کرنا ہوگا، امام زفرؒ کے نزدیک جب دوسری نماز کا وقت آئے تب وضو ٹوٹے گا اور از سر نو وضو کریں گے، شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اگر وضو شروع کرنے سے لیکر آخر وقت تک خون کا سیلان بند رہا حتی کہ وقت نکل گیا تو اب بھی وضو باقی رہے گا اور جب تک خون جاری نہ ہو یا دوسرا کوئی سبب حدث پیش نہ آئے یہ وضو باطل نہ ہوگا (فتح) اور اگر دوسرا حدث پیش نہ آئے تو اس وضو سے دوسری نماز پڑھ سکتا ہے

قولہ واستانفوا الوضوء الخ سوال یہ عبارت مستدرک ہے اس لئے کہ بطلانِ وضو استیناف وضو کو مستلزم ہے جواب بعض صورتوں میں بطلانِ وضو مستلزم استیناف نہیں ہوتا جیسے شہر میں نماز جنازہ کیلئے تیمم کر لیا اگر جب وہ تیمم کر کے نماز جنازہ پڑھ چکے تو نماز جنازہ کے علاوہ کے حق میں اس کا تیمم باطل ہو جاتا ہے لیکن اگر دوسرا جنازہ آجائے اور نماز فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو اسی تیمم سے دوسرے جنازہ کی نماز پڑھ سکتا ہے، اسی طرح امام شافعیؒ کے یہاں مستحاضہ کی طہارت ادائیگی مکتوبہ کے بعد باطل ہو جاتی ہے لیکن نوافل کے حق میں باقی رہتی ہے یہ بھی ممکن ہے کہ "واستانفوا الخ" بطل وضوءھم کی تاکید کیلئے ہو، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بطل وضوءھم "بیان مذہب کیلئے ہو اور "واستانفوا الخ" نفی قول زفرؒ کیلئے ہو فانہ یقول استانفوا اذا دخل الوقت:- (بقیہ ص ۱۷۰)

ینقضها خروج وقت المسافر وخروج وقت المقیم وہذہ الطہارات المتفق علیہا لم نجد فیما ینقضہا صلوٰۃ انما ینقضہا حدث او خروج وقت وقد ثبت ان طہارۃ المستحاضۃ طہارۃ ینقضہا الحدث وغیر الحدث فقال قوم ہذا الذی ہو غیر الحدث ہو خروج الوقت وقال آخرون ہو فراغ من الصلوٰۃ ولم نجد الفراغ من الصلوٰۃ حدثاً فی شیٔ غیر ذلک وقد وجدنا خروج الوقت فی غیرہ فاولی الاشیاء ان نرجع فی ہذا الحدث المختلف فیہ فنجعلہ کالحدث الذی قد اجمع علیہ ووجد لہ اصل ولا نجعلہ کما لم یجمع علیہ ولم نجد لہ اصلاً

کہ مسافر و مقیم کا مسح خروج وقت سے ٹوٹ جاتا ہے اور یہ طہارات متفق علیہا ہیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ انہیں نماز نہیں توڑتی بلکہ حدث یا خروج وقت توڑتا ہے اور یہ تو ثابت ہو ہی چکا ہے کہ مستحاضہ کی طہارت اس قسم کی ہے کہ اُسے حدث اور غیر حدث دونوں توڑتے ہیں پس ایک گروہ کہتا ہے کہ غیر حدث خروج وقت ہے دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ نماز سے فارغ ہونا ہے اور ہم نماز سے فارغ ہونے کو بجز اس مقام کے اور کہیں حدث نہیں پاتے ہاں خروج وقت کو اسکے ماسوا میں حدث پاتے ہیں لہذا خروج وقت ہی زیادہ لائق ہے کہ اس مختلف فیہ حدث میں بھی اسی کی طرف رجوع کریں اور اسی کو حدث اجماعی قرار دیں۔

فان توضؤا حین تطلع الشمس اجزاھم حتی یذھب وقت الظھر وھذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح وزفر رح اجزاھم حتی یدخل وقت الظھر وحاصلہ ان طھارۃ المعذور تنتقض بخروج الوقت ای عندہ بالحدث السابق عند ابی حنیفۃ رح ومحمد رح وبدخول الوقت عند زفر رح وبایھما کان عند ابی یوسف رح وفائدۃ الاختلاف لا تظھر الا فیمن توضأ قبل الزوال کما ذکرنا او قبل طلوع الشمس :۔

ترجمہ

پس اگر معذورین نے آفتاب طلوع ہونے پر وضو کیا تو ان کو کافی ہوگا وقت ظہر ختم ہونے تک، یہ طرفین کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف وزفر فرماتے ہیں کہ ان کو کافی ہوگا وقت ظہر داخل ہونے تک، اور حاصل اس کا یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک معذور کی طہارت خروج وقت کے وقت ٹوٹ جاتی ہے حدث سابق کی وجہ سے اور امام زفر کے نزدیک دخول وقت کی وجہ سے اور امام ابو یوسف کے نزدیک ان میں سے جو بھی ہو اس سے ٹوٹ جاتی ہے اور اس اختلاف کا فائدہ ظاہر نہیں ہوتا مگر اس معذور کی صورت میں جس نے زوال سے پہلے وضو کیا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے یا اس معذور کے حق میں جس نے طلوع آفتاب سے پہلے وضو کیا :۔ تشریح :

قولہ فان توضؤا الخ یہاں سے موضع خلاف کا بیان ہے فرماتے ہیں کہ اگر معذورین نے آفتاب طلوع ہونے کے وقت وضو کیا تو طرفین کے نزدیک ان کا وضو وقت ظہر ختم ہونے تک باقی رہے گا اور امام ابو یوسف وامام زفر کے نزدیک ظہر کا وقت شروع ہونے تک رہے گا :۔

قولہ وحاصلہ الخ قول سابق " وھذا عند علمائنا الثلاثۃ " کے بعد صاحب ہدایہ کا امام ابو یوسف کو امام زفر کے ساتھ ذکر کرنا چونکہ بظاہر متناقض ہے اس لئے اصل کلی بیان کرنے کی ضرورت پیش آئی جس پر یہ اختلاف مبنی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کی بابت جو اختلاف ہم نے ذکر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک معذورین کی طہارت وقت نکلنے پر حدث سابق کی وجہ سے ٹوٹتی ہے اور شیخ اسماعیل زاہد کی روایت کے مطابق امام زفر کے نزدیک فرض نماز کے وقت کا داخل ہونا ناقض وضوء ہے، اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک ان میں سے جو بھی ہو یعنی خروج وقت ہو یا دخول وقت ہو بہر حال وضوء ٹوٹ جائے گا :۔

قولہ ای عندہ الخ بخروج الوقت کے بعد " ای عندہ " اس لئے بڑھایا ہے کہ خروج وقت انسان کی صفات ہی سے نہیں ہے چہ جائیکہ وہ حدث ہو پس انتقاض طہارت حدث سابق کی وجہ سے ہوگا نہ کہ خروج وقت کی وجہ سے، البتہ وقت چونکہ ظہور اثر سے مانع ہے اس لئے جب وقت ختم ہو گیا تو حدث کا اثر ظاہر ہو جائیگا، پس " تنتقض بخروج الوقت " میں خروج وقت کی طرف انتقاض کی نسبت مجاز عقلی فی الاسناد ہے پھر یہاں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر انتقاض کی نسبت حدث سابق کی جانب کی جائے تو نفل نماز شروع کرنے کے بعد جب وقت نکل جائے تو اس کی قضا واجب نہیں ہونی چاہئے کیونکہ اب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس نے

نماز بلا طہارت شروع کی تھی، جواب یہ ہے کہ یہ ظہور من کل وجہ نہیں ہے بلکہ من وجہٍ ظہور ہے اور من وجہٍ اقتصار ہے اور وجہ وہی ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے کہ وقت ادا کے قائم مقام ہے اس لئے حکم اسی پر دائر رہے گا اور جب حکم وقت پر دائر ہوا تو اس لحاظ سے انتقاض مقصور ہوگا پس ہم نے دونوں جہتوں پر عمل کرتے ہوئے قضا کے حق میں تو اس کو اقتصار قرار دیا اور مسحِ خفین کے حق میں ظہور مانا یہاں تک کہ بوقتِ وضو یا بوقتِ لبسِ خفین یا ان میں سے کسی ایک کے وقت خون جاری ہوا اور وقت نکل جائے تو مستحاضہ عورت خفین پر مسح نہیں کر سکتی لان طہارتہا اذا انتقضت استند الی الحدث السابق ولم نعکس الاقتصار والظہور عملاً بالاحتیاط فان الاحتیاط فیہ دون عکسہ (عنایۃ، فتح) :۔

قولہ وبدخول الوقت عند زفر الخ لیکن فخر الاسلام وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد امام زفر سب اس پر متفق ہیں کہ معذور کی طہارت صرف وقت ختم ہونیسے زائل ہوتی ہے، رہا یہ سوال کہ فجر کے بعد کی طہارت امام زفر کے نزدیک آفتاب نکلنے سے نہیں ٹوٹتی سو اسکی وجہ یہ ہے کہ وقت کا قائم رہنا طہارت قائم رہنے کیلئے شرع میں عذر معتبر ہے اور یہاں اس کا شبہ باقی ہے حتی کہ اگر فجر کی نماز قضا کرے تو اس کو سنت سمیت قضا کرے، حالانکہ سنت مخصوص بالوقت ہوتی ہے، پس وقت کا کمال خروج اسی وقت سمجھا جائے گا جب دوسرا وقت داخل ہو جائے حتی کہ ظہر کے وقت سنت فجر کی قضا نہیں ہے، معلوم ہوا کہ طلوعِ آفتاب کے بعد شبہ باقی ہے جو اس لائق ہے کہ آسانی کیلئے ابھی عذر کی طہارت باقی رہے، البتہ جب ظہر سے پہلے وضو کرے تو امام ابویوسف کے نزدیک ظہر کے وقت وضو کرنا لازمی ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ طہارت ضروریہ ہے اور وقت پر تقدیم غیر ضروری ہے یہ وجہ نہیں کہ وقت داخل ہونیسے طہارت ٹوٹ جاتی ہے، ابن الہمام فرماتے ہیں وقولہ فی الہدایۃ "لزفر ان اعتبار الطہارۃ ــــ ولا بعدہ" صریح فی موافقۃ کلام فخر الاسلام (عنایہ، فتح القدیر) :۔

قولہ وفائدۃ الاختلاف الخ اختلاف مذکور کا ثمرہ بیان کر رہے ہیں کہ ثمرۂ اختلاف صرف دو صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے ایک یہ کہ کسی معذور نے طلوعِ شمس کے بعد زوالِ آفتاب سے پہلے وضو کیا تو وہ طرفین کے نزدیک اس وضوء سے ظہر کی نماز پڑھ سکتا ہے زوال شمس سے اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ یہ دخولِ وقت ہے نہ کہ خروجِ وقت اور امام ابویوسف وامام زفر کے نزدیک اس کا وضوء زوال شمس سے ٹوٹ جائے گا دوم یہ کہ کسی معذور نے طلوع فجر کے بعد وضوء کیا پھر آفتاب طلوع ہو گیا اس صورت میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کا وضوء ٹوٹ جائے گا کیونکہ وقت نکل چکا ہے، اور امام زفر کے نزدیک وضوء نہیں ٹوٹے گا کیونکہ زوال کا وقت داخل نہیں ہوا)۔

محمد حنیف غفرلہٗ گنگوہی

لزفرؒ ان اعتبار الطهارة مع المنافي للحاجة الى الاداء ولا حاجة قبل الوقت فلا تعتبر ولابي يوسفؒ ان الحاجة مقصورة على الوقت فلا يعتبر قبله ولا بعده ولهما انه لابد من تقديم الطهارة على الوقت ليتمكن من الاداء كما دخل الوقت وخروج الوقت دليل زوال الحاجة فظهر اعتبار الحدث عنده

ترجمہ

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ منافی طہارت چیز کے باوجود طہارت کا اعتبار ادائیگی فریضہ کی ضرورت کیلئے ہے اور وقت سے پہلے کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے طہارت معتبر نہ ہوگی، امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ضرورت صرف وقت پر مقصور ہے لہذا نہ قبل از وقت معتبر ہوگی نہ وقت کے بعد، طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وقت سے پہلے وضوء کرنا ضروری ہے تاکہ جیسے ہی وقت داخل ہو وہ ادا کر سکے اور وقت کا نکل جانا ضرورت نہ رہنے کی دلیل ہے تو وقت نکل جانے پر ہی حدث کا اعتبار ظاہر ہوگا:۔ تشریح:

قولہ لزفر الخ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ منافی طہارت چیزوں کے ہوتے ہوئے طہارت کا اعتبار محض ادائیگی فرض کی ضرورت سے ہے اور چونکہ وقت میں کوئی ساعت اس عذر سے خالی نہیں ہے اس لئے اس کے باوجود بھی ضرورت کی وجہ سے طہارت کا اعتبار کر لیا گیا اور وقت سے پہلے کوئی ضرورت نہیں اس لئے طہارت کا بھی اعتبار نہ ہوگا، سوال جب وقت سے پہلے طہارت معتبر ہی نہ ہوئی تو یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ وقت داخل ہونے پر طہارت ٹوٹ گئی، جواب معتبر نہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وقتی فرض ادا کرنے کیلئے جو ضرورت تھی وہ اس طہارت کے حق میں معدوم ہو گئی، یہ مطلب نہیں کہ یہ طہارت بالکل معتبر ہی نہیں اس لئے کہ یہ طہارت نوافل اور قضائے فرائض کی ادائیگی کے لئے معتبر ہے (نہایہ، عنایہ، فتح):۔

قولہ ولابی یوسف الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ضرورت وقت کے اندر ہی اندر محدود ہے لہذا وقت کے خارج اور داخل ہونے ہر دو سے وضوء ٹوٹ جائے گا، اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ مقتضائے دلیل یہ ہے کہ وقت سے پہلے طہارت نہیں تھی گویا امام ابو یوسف وزفر کے نزدیک وقت کے آنے سے پہلے معذور کی طہارت صحیح نہیں ہے، پس اختلاف یہ ہونا چاہئے کہ طرفین کے نزدیک وقت سے پہلے صحیح ہے (عین الہدایہ)

قولہ ولہما الخ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے وقت کو ادا کے قائم مقام کیا ہے اور ادائے حقیقی پر طہارت کا مقدم ہونا ضروری ہے تو قائم مقام ادا سے پہلے طہارت کا ہونا جائز ہونا چاہئے (حطا لرتبۃ عن رتبۃ الاصل) تاکہ معذور آدمی وقت آتے ہی فوراً ادا کر سکے، سوال صاحب ہدایہ نے تو لابد من تقدیم الطہارۃ" کہا ہے جو وجوب میں استعمال ہوتا ہے جواب کلام بحذف مضاف ہے ای لابد من جواز تقدیم الطہارۃ، بہرکیف قبل از وقت وضوء کرنا ضرورت مذکورہ کے پیش نظر ہے تو دخول وقت صالح ظہور حدث نہیں ہو سکتا کیونکہ دخول وقت تو حاجت کو اور محقق کر دیتا ہے البتہ وقت کا خروج ضرورت نہ رہنے کی دلیل ہے لہذا وقت نکل جانے پر ہی حدث کا اعتبار ظاہر ہو سکتا ہے:۔

والمرادُ بالوقتِ وقتُ المفروضةِ حتی لو توضّأ المعذورُ لصلوٰۃ العید لہ ان یصلی الظہرَ بہٖ عندہما وہو الصحیحُ لانہا بمنزلۃِ صلوٰۃ الضحیٰ ولو توضّأ مرّۃً للظہرِ فی وقتہٖ واخریٰ فیہ للعصرِ فعندہما لیس لہٗ ان یصلی العصرَ بہٖ لانتقاضِہٖ بخروجِ وقتِ المفروضۃِ

ترجمہ

اور وقت سے مراد مفروضہ نماز کا وقت ہے یہاں تک کہ اگر کسی معذور نے نماز عید کیلئے وضو کیا تو طرفین کے نزدیک وہ اس وضو سے ظہر کی نماز پڑھ سکتا ہے یہی صحیح ہے کیونکہ نماز عید بمنزلہ نماز چاشت کے ہے، اور اگر ایک مرتبہ ظہر کیلئے اس کے وقت میں وضو کیا اور پھر ظہر ہی کے وقت میں عصر کیلئے وضو کیا تو طرفین کے نزدیک وہ اس وضو سے عصر کی نماز نہیں پڑھ سکتا کیونکہ مفروضہ ظہر کا وقت نکلنے سے وہ وضوء ٹوٹ چکا ہے:۔

تشریح: قولہ والمراد الخ یعنی وقت کے داخل یا خارج ہونیسے مراد وقتِ فرض ہے نوافل و واجبات کا وقت مراد نہیں ہے چنانچہ نماز چاشت اور نماز عید دونوں فرض نہ ہونے میں یکساں ہیں اگرچہ نماز عید واجب اور نماز چاشت غیر واجب ہے، پس اگر کسی معذور نے نماز عید کیلئے وضو کیا تو طرفین کے نزدیک اس وضو سے نماز ظہر پڑھنا جائز ہوگا، البتہ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ وہ اس وضوء سے ظہر کی نماز نہیں پڑھ سکتا کیونکہ نماز عید واجب ہے تو صلوٰۃ واجبہ کے خروج کا وقت پا یا گیا، لیکن بقول صاحب ہدایہ صحیح یہی ہے کہ پڑھ سکتا ہے کیونکہ نماز عید نماز چاشت کی طرح فرض نہیں ہے حتی قال بعض المشائخ انہا صلوٰۃ الضحیٰ ادیت بجماعۃ (عنایہ):۔

قولہ ولو توضأ مرۃ الخ اگر معذور نے ایک دفعہ ظہر کے لئے اس کے وقت میں وضو کیا پھر ظہر ہی کے وقت میں نماز عصر کے لئے بھی وضو کر لیا تو طرفین کے نزدیک اس وضوء سے نماز عصر پڑھنا جائز نہ ہوگا کیونکہ فرض کا وقت نکل جانے سے اس کا وضو ٹوٹ چکا ہے

لیکن اس میں طرفین کی تخصیص نہیں بلکہ تمام ائمہ کے نزدیک حکم یہی ہے اور صاحب ہدایہ نے جو خاص طور سے طرفین کو ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شبہ ان ہی کے قول پر ہو سکتا ہے بایں معنی کہ طرفین کے نزدیک معذور آدمی قبل از وقت وضو کر سکتا ہے اور یہ وضوء دخول وقت سے نہیں ٹوٹتا اس کے باوجود وہ مذکورہ وضوء سے عصر کی نماز نہیں پڑھ سکتا اس واسطے کہ یہ دخول خروج پر بھی مشتمل ہے پس اگر دخول وقت سے وضوء نہ ٹوٹے تو خروج سے ٹوٹ جائے گا۔

پھر صاحب ہدایہ نے مسئلہ کی وضع ظہر کے بارے میں اس لئے رکھی ہے تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ ظہر و عصر کے درمیان وقت مہمل نہیں ہے اور اسد بن عمرو نے جو امام صاحب سے یہ روایت کیا ہے کہ جب ہر شئی کا سایہ مثل شئی ہو جائے تو ظہر کا وقت نکل جاتا ہے اور عصر کا وقت داخل نہیں ہوتا یہ صحیح نہیں ہے (عنایہ، کفایہ، فتح القدیر)

محمد حنیف غفر لہٗ گنگوہی

والمستحاضۃُ ھی التی لا یمضی علیہا وقتُ صلوٰۃ الّا والحدثُ الذی ابتُلیتْ بہ یُوجد فیہ وکذا کلُّ مَن ھو فی معناھا وھو مَن ذکرنا ہ ومَن بہ استطلاقُ بطنٍ و انفلاتِ ریحٍ لانّ الضرورۃ بھذا یتحقق وھی تعمّ الکلّ۔

توضیح اللغۃ: مستحاضہ وہ عورت جس کو بیماری کا خون آتا ہو، حدث ناپاکی، ابتلیت، ابتلاء مبتلا ہونا، استطلاق بطن پیٹ چلنا: بار بار پاخانہ لگنا، انفلات ریح ہوا خارج ہونا:۔ ترجمہ:

اور مستحاضہ وہ عورت ہے جس پر کسی نماز کا وقت نہ گذرے مگر جس حدث میں وہ مبتلا ہے اس میں وہ پایا جائے، اسی طرح ہر وہ شخص ہے جو اس کے معنی میں ہو اور وہ وہ ہے جس کو ہم نے ذکر کیا اور وہ بھی جس کو پیٹ چلنے اور بے اختیار ریح نکلنے کی بیماری ہو کیونکہ ایسے عذر سے ضرورت متحقق ہو جاتی ہے اور ضرورت سب کو شامل ہے:۔ تشریح:

قولہ والمستحاضۃ الخ جاننا چاہئے کہ شروع میں عذر ثابت ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ عذر فرض نماز کے پورے وقت کا استیعاب کرے، عام کتابوں میں ایسا ہی ہے جیسکی تفسیر کافی میں یہ لکھی ہے کہ ہر نماز کا پورا وقت اسی عذر میں گذر جائے اور اتنی فرصت اور وقفہ نہ ملے کہ وضو کر کے نماز پڑھ لے اور یہ عذر پیش نہ آئے بلکہ مسلسل سارے وقت کو یہ عذر گھیرلے، باقی ایک دو لمحہ موقوف رہنے کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ بلا انقطاع پورے اتصال کیساتھ عذر کا تسلسل تو بہت ہی نادر ہوتا ہے پس استیعاب حکمی مراد ہوگا اور یہ استیعاب بھی ابتدائی ثبوت کیلئے شرط ہے، اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کی نکسیر جاری ہوئی یا زخم سے خون جاری ہوا تو آخر وقت تک انتظار کرنا چاہئے اگر منقطع نہ ہو تو وقت ختم ہونے سے پہلے وضو کر کے نماز پڑھ لے (ذخیرہ) لیکن اگر دوسرے وقت میں وہ عذر جاتا رہا تو پچھلی نماز کا اعادہ کرنا پڑے گا کیونکہ استیعاب نہیں پایا گیا ہاں اگر دوسرے وقت بھی عذر منقطع نہیں ہوا بدستور عذر رہا تو استیعاب صحیح ہونے کی وجہ سے نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں، اسی طرح عذر ختم ہونے کیلئے بھی استیعاب ضروری ہے چنانچہ مشائخ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے سیلان کی حالت میں وضو کیا پھر انقطاع عذر کی حالت میں نماز شروع کی یا نماز کے درمیان عذر ختم ہو گیا تو اگر دوسرے وقت یہ عذر لوٹ آیا تو نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں کیونکہ پورے وقت میں بالاستیعاب عذر ختم نہیں ہوا، ہاں اگر دوسرے وقت میں عذر پیش نہیں آیا تو پورے وقت میں انقطاع رہنے کی وجہ سے پہلی نماز کا اعادہ ضروری ہے (مضمرات) خلاصہ یہ کہ عذر ثابت کرنے کیلئے بھی ایک کامل وقت نماز کا مشغول رہنا ضروری ہے اگرچہ حکمی مشغولیت ہو اسی طرح انقطاع عذر کے لئے بھی ایک کامل وقت کا استیعاب واجب ہے لیکن استیعاب حقیقی ہونا ضروری ہے حکمی استیعاب کافی نہ ہوگا (تنویر) یہ تفصیل تو ابتداء عذر کی ہے اور بقاء عذر کی شرط یہ ہے کہ نماز کے پورے وقت کے کسی نہ کسی جزء میں وہ عذر پایا جانا چاہئے (عین الہدایہ)

جب یہ تفصیل ذہن نشیں ہوگئی تو اب پیش نظر قول کو سمجھئے، علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ مستحاضہ کا حکم بیان کرنے کے بعد اس کی تصویر کشی کر رہے ہیں اور حق تو یہی تھا کہ یہ تصویر حکم سے پہلے ہوتی کیونکہ تصور حکم متصور پر مقدم ہوتا ہے لیکن موصوف نے حکم کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ وہی اہم مقصود ہے، پھر امام تمرتاشی، شیخ مرغینانی اور مولانا حمید الدین ضریر وغیرہ کہتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے جو مستحاضہ کی یہ تعریف کی ہے " والمستحاضة ہی التی لا یمضی علیہا وقت صلوۃ الا والحدث الذی ابتلیت بہ یوجد فیہ" کہ مستحاضہ وہ عورت ہے کہ اس پر کسی نماز کا وقت ایسا نہ گذرے کہ جس حدث میں وہ مبتلا ہے اس کو پیش نہ آئے، یہ تعریف حالت بقاء میں ہے، رہی حالت ثبوت سو اس میں اول وقت سے آخر وقت تک سیلان دم کا دوام بھی شرط ہے چنانچہ امام تمرتاشی نے جامع صغیر میں کہا ہے "المستحاضة من لا تجد وقت صلوۃ بلا عذر" ثم قال "ہذا فی حالة البقاء وفی الثبوت یشترط دوام السیلان من اول الوقت الی آخرہ اعتبارا بالسقوط فانہ لا یتم حتی ینقطع فی الوقت کلہ"

لیکن صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ کچھ بھی ہو بہرحال تعریف مذکور مشکل ہے اس واسطے کہ یہ تعریف اگر ابتداء و انتہاء ہر اعتبار سے ہو جیسا کہ مصنف کا ظاہر کلام اسی پر دال ہے تو یہ تعریف حائضہ سے ٹوٹ جاتی ہے کیونکہ کبھی وہ بھی اس حالت میں ہوتی ہے کہ اس پر نماز کا وقت نہیں گذرتا مگر یہ کہ حدث موجود ہوتا ہے، نیز اگر عورت اول وقت میں خون دیکھے اور پھر خون بند ہوجائے اور وہ وضو کرلے اور خروج وقت تک خون بند ہی رہے تو اس پر تعریف مذکور صادق آتی ہے حالانکہ مستحاضہ نہیں ہے کیونکہ اس کی طہارت خروج وقت سے نہیں ٹوٹتی،ع اور مستحاضہ کی طہارت اس سے ٹوٹ جاتی ہے،

اور اگر تعریف مذکور صرف انتہا کے اعتبار سے ہو تو بلحاظ حالتین شی کی حقیقت کا اختلاف لازم آتا ہے حالانکہ حقائق مختلف نہیں ہوتیں، اس لئے مستحاضہ کی بہتر تعریف یہ ہے "المستحاضة من ثبت عذرہا باستمرار الدم من فرجہا وقت صلوۃ کاملا لیس وقت الحیض والنفاس ثم لا تخلو عنہ منذ توضأت فیہ ان دام" یعنی مستحاضہ وہ عورت ہے جس کا عذر اس کی شرمگاہ سے سیلان دم کے ذریعہ ثابت ہو جو نماز کے کامل وقت میں مستمر ہو اور وہ وقت حیض ونفاس کے زمانہ سے نہ ہو اور جب یہ حدث دائمی ہوجائے تو جب سے اس نے وضو کیا ہے اس میں وہ عورت خون سے خالی نہ ہو، اس تعریف میں من ثبت عذرہا

(باقی بر صفحہ ۱۷۸)

ع۵ والدلیل علی عدم انتقاض طہارتہا ما ذکرہ شمس الائمة السرخسی فی الجامع الکبیر فانہ قال اذا توضأت المستحاضة فی وقت العصر والدم منقطع وصلت رکعتین ثم دخل وقت المغرب ثم سال الدم فعلیہا ان تتوضأ وتبنی علی صلوتہا لان انتقاض الطہارۃ کان بالحدث لا بخروج الوقت ولم یوجد منہا اداء شئی من الصلوۃ بعد الحدث فجاز لہا ان تبنی ۱۲ عنایہ

(۲۳)

فصلٌ فی النِفاسِ والنِفاسُ ھوالدمُ الخارجُ عقیبَ الولادۃِ لانہ ماخوذٌ من تنفّس الرحمُ بالدمِ اومن خروجِ النفسِ بمعنی الولدِ او بمعنی الدمِ

توضیح اللغۃ

نفاس زچگی، ولادت کے بعد کا خون، عقیب پیچھے، نفس روح، خون :- ترجمہ:

یہ فصل نفاس کے بیان میں ہے، نفاس وہ خون ہے جو پیدائش کے بعد آئے، کیونکہ یہ تنفس الرحم بالدم سے ماخوذ ہے یعنی رحم نے خون اُگل دیا، یا خروج النفس سے ماخوذ ہے یعنی بچہ یا خون کا نکلنا :- تشریح:

قولہ فصل الخ جو خون عورت کے ساتھ مخصوص ہیں وہ تین ہیں حیض، استحاضہ، اور نفاس، ان میں سے حیض و استحاضہ اور ان کے توابع نکسیر، ناسور، وغیرہ کے احکام مذکور ہو چکے، اب اس فصل میں تیسری قسم نفاس کا بیان ہے، طہارت کے بارے میں حیض و نفاس کے مسائل گو یکساں ہیں اسی لئے شارع علیہ السلام نے الگ سے نفاس کے احکام کی تفصیل نہیں کی تاہم کچھ احکام الگ الگ مخصوص بھی ہیں چنانچہ صاحب درمختار نے خزائن الاسرار شرح ملتقی الابحر میں لکھا ہے کہ نفاس کا حکم حیض ہی کی طرح ہے بجز سات امور کے اور وہ یہ ہیں ۱ بلوغ، ۲ استبراء، ۳ عدۃ، ۴ اقل نفاس کی حد مقرر نہیں، ۵ اکثری مدت چالیس دن ہیں، ۶ صوم کفارہ میں دم نفاس جاری ہو جائے تو اس سے تتابع منقطع ہو جاتا ہے ۷ اس کی وجہ سے طلاق سنت و بدعت میں فصل حاصل نہیں ہوتا، ان سات کا ذکر صاحب اشباہ نے بھی کیا ہے اور اس کے شارح نے چند اور امور بھی ذکر کئے ہیں :-

قولہ والنفاس الخ نفاس نون کے کسرہ کے ساتھ ہے اور نون کا فتحہ بھی ایک لغت ہے، اور نون کا ضمہ غلط ہے،

(بقیہ صکا)

بمنزلہ جنس کے ہے اور باستمرار الدم قید کے ذریعہ ان معذورین سے احتراز ہے جو مستحاضہ کے معنی میں ہوں جیسے انفلات ریح اور انطلاق بطن وغیرہ اعذار والے معذور لوگ اور من فرجہا کے ذریعہ اس سے احتراز ہے جب اس کا عذر نکسیر پھوٹنے یا زخم سے خون بہنے کے ذریعہ ثابت ہو اور وقت صلوٰۃ کا ملاً اس کے عذر کے ابتداءً ثابت ہونیکے بیان کے لئے ہے اور لیس من اوقات الحیض والنفاس کے ذریعہ اس نقض سے احتراز ہے جو حائضہ کی صورت میں پہلی تعریف پر وارد ہوتا ہے اور ثم لاتخلو عنہ منذ توضأت فیہ اس بات کے بیان کیلئے ہے کہ حالت بقار میں استمرار دم شرط نہیں ہے نیز پہلی تعریف پر جو دوسرا نقض وارد ہوتا ہے اس سے احتراز بھی ہے وقولہ ان دام لبیان ان ثبوت کونہا مستحاضۃ لایتوقف علی قولہ ثم لاتخلو عنہ اھ (عنایہ)

ہذا وقد قال الہداد محشی الہدایۃ کانہ اراد بالمستحاضۃ المعذورۃ والا فہذا الذی ذکر لیس بتعریف للمستحاضۃ لان المرأۃ التی زاد دمہا علی العشرۃ او انتقص من الثلثۃ مستحاضۃ ولو ساعۃً :-

یہ بقول صاحب مغرب لغتہ نَفِسَتْ (س) ونُفِسَت المرأة کا مصدر ہے بمعنی زچہ ہونا، بچہ جننا فہی نفساء ونُفَساء وہُنّ نِفاس ونوافِس، وقول ابی بکر رضی اللہ عنہ ان اسماء نفست ای حاضت، وقال المطرزی النفاس بکسر النون ولادۃ المرأۃ مصدر سمی بہ الدم کما سمی بالحیض، علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ کلمہ النفاس کی اصل نفس بمعنی الدم ہے مگر اہل لغت نے بناء فعل (صیغہ) کے لحاظ سے فرق کردیا ہے کہ حیض کیلئے نَفست المرأۃ بفتح النون بولتے ہیں اور ولادت کیلئے نُفِست بضم نون بولتے ہیں اور یہی قول بہت سے اہل لغت کا ہے لیکن ابوحاتم اصمعی سے نقل کیا ہے کہ نُفِست بضم النون حیض ونفاس دونوں کے لئے بولا جاتا ہے:۔

اصطلاح شرع میں نفاس کی تعریف یہ ہے "ہو الدم الخارج عقیب الولادۃ" یعنی نفاس وہ خون ہے جو بچہ کی پیدائش کے بعد آئے، اس میں بعینہ خون کو نفاس کہا گیا ہے، ایک قول کے مطابق اس کا اطلاق مانعِ شرعی پر بھی ہوتا ہے، پھر محقق ابن الہمام نے تعریف مذکور کی بابت کہا ہے کہ اس میں الولادۃ کے بعد من الفرج بڑھانا چاہئے کیونکہ اگر بچہ آپریشن کر کے نکالا گیا یا عورت کے پیٹ میں زخم تھا اس کے پھٹنے سے بچہ ناف کی طرف سے برآمد ہوگیا تو یہ عورت زخمی کہلائیگی نہ کہ نافسہ، ظہیریہ اور تبیین میں یہی مذکور ہے اور درمختار وطحاوی میں ہے کہ عورت اگرچہ زچہ نہ کہلائے لیکن بچہ کے حق میں زچہ ہونے کے احکام ثابت ہوں گے حتی کہ اگر کسی عورت سے کہا جائے کہ جب تیرے بچہ پیدا ہو تو تجھ پر طلاق ہے تو اس طرح بچہ برآمد ہونے سے طلاق پڑجائے گی اور اگر وہ باندی تھی تو مالک کا بچہ ہونے کی صورت میں وہ ام ولد ہوجائے گی اور اگر زمانہ حمل میں طلاق دی گئی ہو تو عدت پوری ہوجائے گی لیکن صاحب عین الہدایہ فرماتے ہیں کہ من الفرج لفظ بڑھانے کی چنداں ضرورت نہیں معلوم ہوتی کیونکہ ولادت تو فرج ہی سے متعارف ہے، البتہ ناف کی طرف سے بچہ برآمد ہونے کی صورت میں احکام کا ثبوت اس لئے ہے کہ طلاق کا معلق ہونا بچہ کے برآمد ہونے پر تھا سو وہ پایا گیا تاہم توضیح کیلئے یہ قید اچھی ہے:۔

قولہ ہو الدم الخارج الخ محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ تعریف کے ان الفاظ سے معلوم ہوا کہ عورت اگر بچہ کی ولادت کے بعد خون نہ دیکھے تو وہ نفساء (زچہ) نہ کہلائے گی، یہ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ عورت محض خروج ولد ہی سے نافسہ ہو جائیگی اگرچہ خون نہ دیکھے کیونکہ ولادت کچھ نہ کچھ خون کی تری سے خالی نہیں ہوتی، اس اختلاف کا ثمرہ صرف غسل کے حق میں ظاہر ہوگا کیونکہ وضو تو خروج ولد کی وجہ سے بالاتفاق واجب ہے، پس امام ابو یوسف کے نزدیک عورت پر غسل کا حکم نہیں کیا جائیگا کیونکہ وجوب غسل کا تعلق نفاس سے ہے اور وہ پایا نہیں گیا، مفید اور حاوی میں اسی کو صحیح کہا ہے لیکن امام صاحب کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہوگا، محیط میں ہے کہ اکثر مشائخ نے امام صاحب کا قول لیا ہے اور صدر شہید اسی پر فتویٰ دیتے تھے، مضمرات میں ابو علی دقاق کے نزدیک اسی کو مختار کہا ہے اور بقول صاحب جوہرہ نیرہ فتاوی میں اسی کو صحیح کہا ہے اور بقول علامہ عینی۔ امام شافعی و امام مالک کے نزدیک یہی اصح ہے:۔

قولہ لانہ ماخوذ الخ یعنی لفظ نفاس "تنفس الرحم بالدم" سے ماخوذ ہے یعنی رحم نے خون اُگل دیا (باقی بر صفحہ ۱۸۰)

والدمُ الذی تراہ الحاملُ ابتداءً اوحالَ ولادتِھا قبلَ خروج الولد استحاضۃٌ وان کان ممتدًّا وقال الشافعی رح حیضٌ اعتبارًا بالنفاسِ اذ ھما جمیعًا من الرحم ولنا انّ بالحبَلِ ینسدُّ فمُ الرحم کذا العادۃ والنفاسُ بعدَ انفتاحِہٖ بخروج الولدِ ولھذا کان نفاسًا بعدَخروجِ بعضِ الولدِ فیما یُروٰی عن ابی حنیفۃ رح ومحمدٍ رح لانہ ینفتح فیتنفس بہٖ

توضیح اللغۃ ——— (حالت حمل میں حیض آتا ہے یا نہیں؟) ———

ممتد طویل ودراز، حبل حمل، ینسدّ انسدادًا بند ہونا، فم منہ، انفتاح کھلنا :- ترجمہ :

اور حاملہ عورت ابتداءً یا بوقتِ ولادۃ بچہ برآمد ہونے سے پہلے جو خون دیکھے وہ استحاضہ ہے، اگرچہ ممتد ہوجائے امام شافعی فرماتے ہیں کہ حیض ہے نفاس پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ دونوں رحم ہی سے آتے ہیں، ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل کی وجہ سے رحم کا منہ عادۃً بند ہوجاتا ہے اور نفاس کا خون بچہ برآمد ہونے کی وجہ سے رحم کا منہ کھلنے کے بعد آتا ہے اسی لئے کچھ بچہ نکلنے کے بعد جو خون آئے وہ نفاس ہوتا ہے طرفین سے ایک روایت کے مطابق کیونکہ رحم کا منہ کھل جاتا ہے اور خون آنے لگتا ہے :- تشریح :

قولہ والدم الذی الخ یہ ایک مستقل بحث ہے کہ حالتِ حمل میں حیض آتا ہے یا نہیں؟ امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ آتا ہے، پس حاملہ عورت اگر زمانۂ حمل میں یا ولادت کے وقت بچہ برآمد ہونے سے پہلے خون دیکھے اور وہ ممتد ہوجائے تو وہ حیض شمار ہوگا، امام شافعی کے مذہب میں اسی قول کو اصح قرار دیا گیا ہے، وہ اس خون کو نفاس پر قیاس کرتے ہیں کہ نفاس کی طرح یہ خون بھی رحم ہی سے آتا ہے اور رحم میں بچہ کا ہونا خون کے نفاس ہونے سے مانع نہیں ہے حتی کہ ایک حمل میں دو توام بچوں کے درمیان خون دیکھنا شیخین کے نزدیک پہلے بچہ سے نفاس ہوتا ہے مع انہا حامل بالثانی

——— (بقیہ صفحہ ۱۷۹) ———

یا نفس بمعنی بچہ کے نکلنے سے یا نفس بمعنی دم (خون) کے نکلنے سے ماخوذ ہے یقال دَفَقَ نفسہٗ اس کا خون اچھل کر نکلا، قال الشاعر ؎ تسیل علی حد السیوفِ نفوسُنا ؛ ولیس علٰی غیر السیوف تسیل - ومنہ قول النخعی "مالیس لہ نفس سائلۃ" اور صاحبِ مغرب نے جو یہ کہا ہے "واما اشتقاقہ من تنفس الرحم اوخروج النفس بمعنی الولد فلیس بذاک" یہ بے جا ہے کیونکہ مجتبٰی میں مذکور ہے انہ مشتق من تنفس الرحم اوالنفس او الولادۃ علی ما قال شاعرہم ؎

اذا النفس المولود من آل خالد ؛ بدا الکرم للناظرین قریب

وقد وجد ذلک کلہ (عنایہ، فتح، تبیین)

پھر صاحب ہدایہ کے قول "لانہ ماخوذ الخ" پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس میں تسامح ہے کیونکہ یہ تعلیل در موضع تعریف ہے، صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ اس کا تدارک یہ ہوسکتا ہے کہ موصوف نے اس کو باب تسمیہ سے گردانا ہے گویا کہ قال سمی الدم الخارج عقیب الولادۃ بالنفاس لانہ ماخوذ الخ :-

لیکن احناف کی تحقیق یہ ہے کہ حالتِ حمل میں حیض نہیں آتا پس حمل محقق ہونے کے بعد ابتداءِ حمل سے ولادت تک جو خون نظر آئے وہ اگرچہ تین روز یا اس سے زیادہ ممتد ہو جائے تب بھی استحاضہ ہوگا، شیخ ابن حزم محلی میں لکھتے ہیں کہ حاملہ عورت حالتِ حمل میں جو بھی خون دیکھے گی وہ نہ حیض ہے نہ نفاس تا آنکہ وہ آخری بچہ بھی جن لے (اگر کئی بچے ہوں) اور ایسا خون دیکھنے سے وہ نماز روزہ وغیرہ بھی ترک نہ کرے گی اور نہ جماع ممنوع ہوگا:۔

قولہ ولنا ان بالحبل الخ حالتِ حمل میں بچہ کی ولادت سے پہلے خون کے استحاضہ ہونے کی متعدد احادیث مؤید ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حاملہ کا خون حیض نہیں ہوتا چنانچہ سنن ابوداؤد میں حضرت ابو سعید خدری رض کی روایت میں ہے کہ غزوۂ اوطاس میں جو عورتیں گرفتار ہو کر آئیں ان کی بابت آپنے فرمایا، اَلَا لَاتنکح الحبالی حتی یضعن ولا الحیالی حتی یستبرأن بحیضۃ، کہ کسی حاملہ سے وطی نہ کی جائے یہاں تک کہ وضع حمل ہو جائے اور کسی بے حمل سے وطی نہ کی جائے حتی کہ ایک حیض دیکھ کر استبراءِ رحم کا اطمینان نہ کر لیا جائےع، وجہ استدلال یہ ہے کہ شریعت نے استبراءِ رحم کے اصول پر بہت سے احکام متفرع کئے ہیں پس اگر حالتِ حمل میں بھی حیض آیا کرتا تو اس باب کا وجود شریعت میں نہ ہوتا،

نیز حدیث رویفع بن ثابت میں ہے کہ کسی کیلئے جائز نہیں کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی سینچے اور کسی باندی سے صحبت جائز نہیں تا وقتیکہ اس کو حیض نہ آجائے یا اس کا حمل ظاہر نہ ہو جائے (احمد) یعنی اگر حیض آجائے تو معلوم ہو جائے گا کہ دوسرے کا نطفہ اس کے رحم میں نہیں ہے، تاکہ وطی کر سکے، اور اگر حیض نہ آئے تو حمل ہی نمایاں ہو جائے تاکہ وطی نہ کر سکے، پس اگر حیض کے بعد بھی حمل کا احتمال ہوتا تو صحبت جائز نہ ہوتی کیونکہ اس معاملہ میں احتیاط کی جاتی ہے، صاحب ہدایہ نے جو دلیل ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حمل سے رحم کا منہ عادۃً نہایت مضبوطی سے بند ہو جاتا ہے حتی کہ اس میں سوئی کے ناکہ کی بھی گنجائش نہیں ہوتی لہذا حمل کی حالت میں حیض آنے کا امکان ہی نہیں، رہا امام شافعی کا قیاس بر نفاس سو وہ اس لئے صحیح نہیں کہ نفاس کا خون بچہ کی پیدائش کی وجہ سے رحم کا منہ کھلنے کے بعد آیا کرتا ہے اور یہاں گفتگو اس خون کی بابت ہے جو قبل از خروجِ ولد حالت ولادت یا ایامِ حمل میں آئے —— (فائدہ) اکثر اطباءِ طبی اس سے متفق ہیں کہ جو خون حالت حمل میں آتا ہے وہ حیض نہیں ہوتا چنانچہ ڈاکٹر احمد عیسیٰ مصری نے "صحۃ المرأۃ فی ادوار حیاتہا" میں علاماتِ حمل کے تحت لکھا ہے کہ ایک سب سے بڑی علامتِ حمل انقطاعِ حیض ہے، استاذ پنیار نے بہت سے طبی مشاہدات کی روشنی میں بتایا کہ کبھی ایک مرتبہ

(باقی صـ ۱۸۲ پر)

ع فجعل علیہ السلام وجود الحیض علما علی براءۃ الرحم من الحبل حیث جعل الحیض غایۃ للحرمۃ وما حلت الا للتیقن بانہا لیست بحامل وان الحامل لاتحیض وان الحیض والنفاس لایجتمعان ولو جاز اجتماعہما لم یکن وجود الحیض دلیلاً علی انتفاء الحبل ولم تکن حلالاً بوجودہ احتیاطاً فی امر البضاع، وعن ابن عباس رض انہ قال ان اللہ رفع الحیض عن الحبلیٰ وجعل الدم رزقاً للولد، وقالت عائشہ رض ان الحامل لاتحیض ۱۲ تبیین

والسقط الذی استبان بعض خلقہ ولدٌ حتی تصیر بہ نفساء و تصیر الامۃ امّ ولدٍ بہ وکذٰا العدۃ تنقضی بہ

ترجمہ : اور وہ ناتمام بچہ جس کی بعض خلقت نمایاں ہوچکی ہو وہ پورے بچہ کے حکم میں ہے یہانتک کہ اسکی وجہ سے عورت نفاس والی اور باندی ام ولد اور اس کے بعد عدت پوری ہوجائے گی :- تشریح :

قولہ والسقط الخ سقط یعنی ناتمام بچہ جس کے بعض اعضاء انگلی، ناخن، بال وغیرہ کچھ بن گئے ہوں وہ پورے بچہ کے حکم میں ہے کہ عورت اسکی وجہ سے نافسہ اور باندی ام ولد ہوجائیگی نیز اس کے بعد عدت بھی پوری ہوجائیگی نہایہ میں ہے کہ جب ناتمام بچہ گرجائے جس کے بعض اعضاء بن گئے ہوں تو اس کا حکم مکمل بچہ کا سا ہے کہ اسکی ولادت پر عورت جو خون دیکھے اس سے نافسہ ہوجائیگی اور اگر وہ صرف لوتھڑا ہو تو نفاس کا حکم نہ ہوگا۔

لیکن جو خون وہ دیکھے اگر اس کا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا مثلاً تین روز یا اس سے زیادہ خون ایسی حالت میں آئے کہ اس سے پہلے طہر کامل ہوچکا ہو تو حیض ہوسکتا ہے، اور اگر حیض قرار دینا ممکن نہ ہو تو استحاضہ ہوگا پس اگر عورت نے اسقاط سے پہلے اور اسقاط کے بعد خون دیکھا اور بچہ کے کچھ اعضاء بن چکے تو اسقاط سے پہلے والا خون حیض نہ ہوگا البتہ جو خون بعد میں دیکھا ہے وہ نفاس ہوگا، اور بچہ اگر محض لوتھڑا ہو تو اسقاط سے پہلے والے خون کو اگر حیض قرار دینا ممکن ہو بان وافق ایام عادتہا اوکان مرئیا عقیب طہر صحیح تو حیض قرار دیا جائیگا:-

قولہ وتصیر الامۃ الخ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ سقوط مع الموت دعوی کے باوجود ثبوت نسب نہیں ہوتا اور باندی کا ام ولد ہونا نسب ولد کے تابع ہے چنانچہ اگر فروخت شدہ باندی نے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا اور بچہ مرگیا پھر بائع نے بچہ کا دعوی کیا تو باندی کا ام ولد ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہ ثبوت تابع ولد ہے اور موت ولد کے بعد اس کا نسب ثابت نہیں ہوتا ذکرہ المصنف فی باب دعوی النسب (حاشیہ)

(بقیہ صـ۱۸۱)

بھی حالت حمل میں حیض کا استمرار مشاہدہ نہیں کیا گیا اور جو خون اس حالت میں کبھی آتا بھی ہے تو اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں اور وہ اگرچہ بعض وجوہ سے دم حیض کے مشابہ ہوتا ہے مگر وہ اس سے مدت، زمانہ، کیفیت اور دوسرے اوصاف کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے (انوار الباری)

قولہ بعد خروج الولد الخ بچہ کے بعض حصہ کی ولادت کی روایت معلّی نے امام صاحب سے کی ہے اور امام احمد کا قول بھی یہی ہے لیکن خلف بن ایوب نے امام ابو یوسف کے واسطہ سے امام صاحب سے روایت کی ہے کہ جب بچہ کا اکثر حصہ نکل آئے، امام محمد کی ایک روایت بھی اسی کی مؤید ہے چنانچہ محیط میں ہے کہ ہشام نے امام محمد سے روایت کیا ہے کہ اگر بچہ کا سر اور نصف بدن یا دونوں پاؤں اور نصف بدن سے اکثر حصہ نکل آنے پر خون دیکھے تو نفاس ہوگا اور ایک روایت میں کل بچہ کا لفظ ہے مگر شیخ الاسلام مبسوط میں کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف امام اعظم کے ساتھ ہیں کہ بچہ کا اکثر حصہ نکل آنا شرط ہے، لیکن امام محمد کے متعلق ذکر نہیں کیا کہ موافق ہیں یا خلاف (عنایہ) قدوری نے بھی اکثر حصہ نکل آنے کو اختیار کیا ہے اسلئے صاحب ہدایہ کے کلام میں بعض الولد سے مراد اکثر حصہ ہے یعنی اکثر بچہ نکل آیا تو نفاس شروع ہوجائے گا ورنہ نہیں :-

وَاقلُّ النفاسِ لاحدَّ لہ لانَّ تقدُّمَ الولدِ علَمُ الخروجِ من الرحِمِ فاغنیٰ عن امتدادٍ جعل علمًا علیہ بخلاف الحیضِ واکثرہ اربعون یومًا والزائدُ علیہ استحاضۃٌ لحدیثِ امّ سلمۃ رض انّ النبیَّ علیہ السلام وَقّت للنفساءِ اربعین یومًا وھوحجۃٌ علی الشافعی رح فی اعتبارِ الستّین

(نفاس کی کم وبیش مدت کا بیان)

توضیح اللغۃ: عَلَم علامت، اغنیٰ اغناءً بے نیاز کرنا، امتداد درازی، وقّت توقیتًا، مدت مقرر کرنا نفساء نفاس والی عورت جمع نِفاس، جوہری نے ذکر کیا ہے کہ کلام عرب میں فُعَلاء کی جمع فِعال کے وزن پر نفسا، اور عشرا کے علاوہ اور کسی لفظ کی نہیں آتی :- ترجمہ:

اور اقل نفاس کی کوئی حد نہیں ہے، کیونکہ بچہ کا پہلے برآمد ہونا خون کے رحم سے آنے کی علامت ہے تو امتداد کو اس کی علامت کرنے کی ضرورت نہیں رہی بخلاف حیض کے، اور نفاس کی اکثر مدت چالیس روز ہیں اور جو اس سے زائد ہو وہ استحاضہ ہے، کیونکہ حضرت ام سلمہ رض کی حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نفاس والی عورتوں کیلئے چالیس دن کی مدت مقرر فرمائی، یہ حدیث امام شافعی رح پر حجت ہے ساٹھ روز کے اعتبار کرنے میں :- تشریح:

قولہ واقل النفاس الخ نفاس کی اقل مدت کی کوئی تعیین نہیں، بقول صاحب سراجیہ اگر ایک ساعت بھی ہو تب بھی معتبر ہے (زید بن علی سے پندرہ روز اور سفیان ثوری سے تین روز منقول ہیں، مگر یہ اقوال بلا دلیل ہیں اسلئے قابل اعتناء نہیں) اقل مدت کی عدم تعیین کی وجہ یہ ہے کہ بچہ کا پہلے برآمد ہوجانا خون کے رحم سے آنے کی دلیل ہے لہذا امتداد کو دلیل بنانے کی ضرورت نہیں، برخلاف حیض کے کہ اس میں خون کے حیض ہونے کی کوئی مقدم دلیل نہیں ہوتی اس لئے تین روز کے امتداد کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ رحم سے آنے کی کچھ حجت ہوسکے کیونکہ اس کے علاوہ اور کوئی علامت نہیں ہے :-

قولہ عن امتداد جعل الخ لفظ امتداد تنوین کے ساتھ ہے اور علیہ کی ضمیر کا مرجع خروجہ من الرحم ہے اور باب حیض میں رحم سے خون کے برآمد ہونے پر جس امتداد کو علامت ٹھہرایا گیا ہے وہ تین روز ہیں جبکہ نصاب طہر وغیرہ شرائط پائی جائیں، پس عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ اغنی عن التعریف بہ خروج الولد فان الذی یعقبہ من الدم ظاہر فی کونہ من الرحم بعض نسخوں میں عبارت یوں ہے "عن امتدادِ ماجعل علمًا علیہ" والمعنی اغنی عن امتداد دم جعل بوصف الا امتداد علامۃ (فتح)

قولہ واکثرہ اربعون الخ نفاس کی اکثری مدت کی بابت اختلاف ہے، احناف کے یہاں اس کی اکثری مدت ایک چلّہ ہے، حضرت علی رض، عمر بن الخطاب رض، عثمان رض، ابن عباس رض، ابن عمر رض، انس بن مالک رض، عائذ بن عمرو رض، ابوھریرہ رض، ام سلمہ رض، ام حبیبہ رض، اور حضرت عائشہ رض سے یہی منقول ہے، اور جمہور اسی کے

قائل ہیں، ابو عبیدہ کہتے ہیں کہ اس پر تمام مسلمان متفق ہیں، اسحاق کہتے ہیں کہ اس سنت پر سب کا اجماع ہے، بلکہ امام ترمذی نے امام شافعی کا بھی یہی قول بتایا ہے اور امام احمد کا بھی مشہور قول یہی ہے، اس سلسلہ میں امام شافعی کے دو قول اور ملتے ہیں ایک یہ کہ اکثر مدت ساٹھ دن ہیں، لیث بن سعد کا قول بھی یہی ہے، دوم یہ کہ دو ماہ ہے عام طور پر کتب شافعیہ میں یہی مذکور ہے، یہ حضرت عطاء بن ابی رباح اور شعبی سے منقول اور ایک روایت امام مالک سے بھی ہے اور ان سے دوسری روایت رجوع الی العادۃ کی ہے، لیکن امام شافعی کے قول کی تائید میں نہ کوئی روایت ہے اور نہ کسی صحابی کا قول، صرف بعض تابعین کا قول ہے جو نص کے مقابلہ میں قابل قبول نہیں ہو سکتا، چنانچہ امام نووی نے شرح مہذب میں امام شافعی کے قول کے لئے امام اوزاعی کے قول "عندنا امرأۃ تری النفاس شہرین" سے استدلال کیا ہے۔

بہر کیف اس سلسلہ میں صحیح مذہب جمہور کا ہے کہ اکثر مدت چالیس روز ہے سو اگر چالیس روز تک طہر حاصل نہ ہو تو اس مدت میں عورت نماز نہیں پڑھے گی اور اگر چالیس روز کے بعد بھی خون دیکھے تو وہ نفاس نہ ہوگا اور نماز پڑھنا ضروری ہوگا، سفیان ثوری، ابن المبارک، احمد، اسحٰق، اور اکثر فقہاء اسی کے قائل ہیں، حضرت حسن بصری سے مروی ہے کہ اگر طہر حاصل نہ ہو تو پچاس روز تک نماز چھوڑ دے اور عطاء بن ابی رباح و شعبی سے دو ماہ تک نماز چھوڑنا مروی ہے، مگر یہ سب اقوال غیر مبرہن ہیں:۔

(تنبیہ) قاضی شوکانی نے شیخین کے نزدیک نفاس کی اقل مدت گیارہ روز ذکر کی ہے مگر یہ غلط ہے کیونکہ ہمارے یہاں اقل مدت کی عدم تعیین پر سب کا اتفاق ہے اور جو اختلاف کتابوں میں منقول ہے وہ نماز روزے کے بارے میں نہیں ہے بلکہ وہ ایک دوسرے مسئلہ سے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ جب عدت گذرنے میں کمتر نفاس کا اعتبار کرنا ضروری ہو مثلاً شوہر بیوی سے کہے کہ اگر تیرے بچہ پیدا ہو تو تجھے طلاق ہے اور بیوی کہے کہ میری عدت گذر چکی ہے تو اس صورت میں عورت کی تصدیق کیلئے امام صاحب کے نزدیک نفاس کی اقل مدت پچیس روز ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک گیارہ روز اور امام محمد کے نزدیک ایک ساعت:۔

قولہ لحدیث ام سلمۃ الخ نفاس کی اکثری مدت چالیس روز ہونے کی بابت متعدد احادیث وارد ہیں مثلاً

ع۵ قال الطحاوی لم یقل بالستین احد من الصحابۃ واما قول الاوزاعی "عندنا امرأۃ تری النفاس شہرین" فلنا من این لہ ان الشہرین نفاس بل مازاد علی الاربعین استحاضۃ ولیس لہ فی اسقاط الصوم والصلوۃ عنہا وتحریم وطئہا علی الزوج دلیل شرعی من کتاب او سنۃ او قیاس الاحکایۃ الاوزاعی عن امرأۃ مجہولۃ وقول الصحابی عندہ لیس بحجۃ فکیف یکون قول الاوزاعی واعتقادہ ان ذلک کلہ نفاس حجۃ ولم یقل بہ الاوزاعی نفسہ بل مذہبہ مثل مذہبنا من ولادۃ الجاریۃ ومن الغلام اکثرہ خمسۃ وثلاثون یوماً وعنہ ثلاثون یوماً ۱۲ تبیین

(۱) حدیث ام سلمہ رضؔ جسکی تخریج امام ابوداؤد، ترمذی، حاکم، دارقطنی اور بیہقی نے کی ہے" قالت کانت المرأۃ من نساء النبی صلی اللہ علیہ وسلم تقعد فی النفاس اربعین یوما او اربعین لیلۃ وکنا نطلی وجوھنا بالورس من الکلف" حضرت ام سلمہ رضؔ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج میں سے کوئی حالت نفاس میں ایک چلہ تک بیٹھی رہتی اور ہم اپنے چہروں پر جھائیاں ہوجانیکی وجہ سے ورس ملا کرتے تھے،
ابوداؤد اور حاکم کی روایت میں یہ زیادتی بھی ہے" لایأمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بقضاء صلوٰۃ النفاس" کہ آپ اسے حالت نفاس کی نمازیں پوری کرنے کا حکم نہیں فرماتے تھے اس حدیث پر دو اشکال ہوتے ہیں اول یہ کہ ازواج مطہرات میں بجز حضرت خدیجۃ الکبریٰ رضؔ کے کسی کو نفاس کی نوبت نہیں آئی اور وہ پہلے ہی وفات پاچکیں بس "کانت المرأۃ من نساء النبی صلی اللہ علیہ وسلم تقعد فی النفاس" امر بظاہر صحیح نہیں،
جواب یہ ہے کہ یہاں بطور محاورہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان کی عورتیں مراد ہیں (فان النساء اعم من الزوجات) نیز ماریہ قبطیہ سے حضرت ابراہیم پیدا ہوئے اور ان کو نفاس پیش آیا لہذا الفاظ حدیث پر کوئی اشکال نہیں،
دوسرا اشکال یہ ہے کہ ابوداؤد کی روایت میں جو قصہ ہے اس میں یہ ہے کہ مُسّہ نے حضرت ام سلمہ رضؔ سے حیض کی بابت نماز کا حکم دریافت کیا اور ام سلمہ نے ایام نفاس کی نمازوں کا حکم بتایا، تو جواب مطابق سوال نہ ہوا
جواب یہ ہے کہ سوال میں محیض سے مراد بقرینہ جواب نفاس ہی ہے نہ کہ حیض۔ اور اگر محیض اپنے ہی معنی پر ہو تو جواب کا مقصد یہ ہے کہ جب شریعت نے نفاس کی حالت میں نماز کو معاف کر دیا جس کا وقوع حیض کی بہ نسبت بہت کم ہوتا ہے تو حیض کی حالت میں نماز بطریق اولیٰ معاف ہوگی؛۔
پھر شیخ عبدالحق نے الاحکام میں لکھا ہے کہ اس باب کی احادیث معلول ہیں اور سب سے احسن حدیث حدیث مُسّہ ازدیہ ہے (یعنی حضرت ام سلمہ رضؔ کی یہی حدیث) لیکن ابن القطان اپنی کتاب میں کہتے ہیں کہ حدیث مُسّہ بھی معلول ہے اس واسطے کہ مُسّہ مذکورہ جسکی کنیت ام بُسّہ ہے لایعرف حالہا ولاعینہا، قاضی شوکانی نے نیل میں ابن سید الناس سے بھی یہی نقل کیا ہے، جواب یہ ہے کہ شیخ محمد بن حاتم فرماتے ہیں کہ اس کا نام مُسّہ ہے اور کنیت اُمّ بُسّہ ہے، بدر منیر میں ہے کہ مجہول الحال ہونا غیر مسلم ہے کیونکہ اس سے کثیر بن زیاد، حکم بن عتیبہ، زید بن علی بن الحسین اور حسن وغیرہ کی ایک جماعت نے روایت کی ہے امام بخاری نے اس حدیث کی تعریف کی ہے اور حاکم نے اس کی اسناد کو صحیح کہا ہے۔ پس جن لوگوں نے مُسّہ کو مجہول الحال کہا ہے وہ غلط ہے اور حافظ ذہبی نے میزان میں دارقطنی کا جو قول نقل کیا ہے کہ مُسّہ قابل حجت نہیں یہ موصوف کی سنن میں کہیں نہیں ملتا اور نہ انھوں نے اپنی عادت کے مطابق مُسّہ کی حدیث میں اس پر کوئی جرح کی ہے معلوم ہوا کہ یہ نقل بھی غلط ہے؛۔
نیز ابن حبان نے جو کتاب الضعفاء میں ابوسہل کثیر بن زیاد خراسانی کو ضعیف کہا ہے (جو مُسّہ ازدیہ

(باقی بر صـ ۱۸۶)

ولو جاوز الدم الاربعين وكانت ولدت قبل ذلك ولها عادة في النفاس ردت الى ايام عادتها لما بينا في الحيض وان لم تكن لها عادة فابتداء نفاسها اربعون يوما لانه امكن جعله نفاسا

ترجمہ: اگر خون چالیس روز سے بڑھ جائے اور اس عورت کے بچہ ہو چکا ہو اس سے پہلے بھی جس میں اس کی مقررہ عادت ہو تو معینہ عادت کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اس وجہ سے جو ہم حیض کی بحث میں بیان کر چکے اور اگر اسکی مقررہ عادت نہ ہو تو اس کا ابتدائی نفاس ایک چلہ ہوگا، کیونکہ اس کا نفاس بنانا ممکن ہے۔

تشریح: قولہ ولو جاوز الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ مبتدأہ کیلئے چالیس روز سے زیادہ اور معتادہ کیلئے مقررہ عادت سے زیادہ خون کا آنا استحاضہ ہوگا، اور معتادہ کیلئے دو باتیں شرط ہیں ایک یہ کہ عورت کی عادت معروف ہونی چاہئے پہلی ولادت کے لحاظ سے، دوم یہ کہ خون چلّہ سے متجاوز ہونا چاہئے، اگر ان میں سے کوئی بات نہ پائی گئی تو یہ حکم نہ ہوگا چنانچہ ایسی زچہ کیلئے صاحب کتاب کہہ رہے ہیں کہ پورا چلّہ نفاس ہوگا کیونکہ ظاہراً پورے چلہ کا نفاس ہونا معلوم ہے اور کمی مشکوک ہے اس لئے چالیس روز ہی شمار ہونگے۔

(بقیہ ص۱۸۵)

راوی ہے) یہ بھی غلط ہے اس واسطے کہ امام بخاری نے اس کو ثقہ کہا ہے، ابن معین کی رائے بھی یہی ہے، حاکم نے مستدرک میں حدیث مذکور کو صحیح الاسناد مانا ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ حدیث حسن واما قول جماعة من مصنفی الفقہاء انہ ضعیف نمردود علیہم، اور اگر حدیث میں قدرے ضعف ہو بھی تو وہ دیگر روایات سے منجبر ہو جاتا ہے، اور وہ یہ ہیں۔

(۲) حدیث انس ،، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقت للنفساء اربعین یوما الا ان تری الطہر قبل ذلک" (ابن ماجہ، دارقطنی) (۳) حدیث عثمان بن ابی العاص ،، قال وقت رسول اللہ علیہ وسلم للنساء فی نفاسہن اربعین یوما (حاکم) قال الحاکم: ان سلم ہذا الاسناد من ابی بلال فانہ مرسل صحیح (۴) حدیث عبداللہ بن عمرو ،، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تنتظر النفساء اربعین لیلۃ" فان رأت الطہر قبل ذلک فہی طاہر وان جاوزت الاربعین فہی بمنزلۃ المستحاضۃ تغتسل وتصلی، فان غلبہا الدم توضأت لکل صلوۃ (۵) حدیث عائشہ ،، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقت للنساء فی نفاسہن اربعین یوما (دارقطنی، ابن حبان، طبرانی) یہ روایات گو ضعیف ہیں تاہم حدیث ام سلمۃ کیلئے شاہد بن سکتی ہیں۔

(فائدہ) شیخ الاسلام نے لکھا ہے کہ اکثر مدت نفاس کا مسئلہ بعض کے نزدیک تو ابتدائی طور پر مختلف فیہ ہے اور بعض کے نزدیک اکثر مدت حیض پر مبنی ہے کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ نفاس کی اکثر مدت حیض کی اکثر مدت سے چوگنی ہے، اور ہمارے نزدیک حیض کی اکثر مدت دس دن اور امام شافعی کے نزدیک پندرہ دن ہے تو ہمارے یہاں چوگنی مدت چالیس روز اور امام شافعی کے یہاں ساٹھ روز ہوگی، وجہ یہ ہے کہ چار ماہ بعد بچہ میں جان پڑتی ہے پس اس وقت سے حیض کا خون اس کی غذا ہوتا ہے اور اس سے پہلے جو چار ماہ خون بند رہتا ہے وہ نفاس ہو کر نکلتا ہے (عنایہ کفایہ)

فان وَلدتْ ولدَيْن فی بطنٍ واحدٍ فنفاسُها من الولدِ الاوّلِ عندَ ابی حنیفۃَ رح وابی یوسفَ رح وان کانَ بینَ الولدَیْن اربعون یومًا وقال محمدٌ رح من الولدِ الاخیرِ وھو قولُ زفرَ رح لانّھا حاملٌ بعدَ وضعِ الاوّلِ فلا تصیرُ نفساءَ کما انھا لا تحیض ولھذا انقضت العدۃُ بالاخیرِ بالاجماعِ ولھما انّ الحاملَ انما لا تحیض لانسداد فم الرحم علی ماذکرنا وقد انفتح بخروج الاولِ وتنفسّتْ بالدم فکان نفاسًا والعدّۃ تعلقت بوضع حملٍ مضاف الیھا فیتناول الجمیعَ

ترجمہ: اگر ایک ہی پیٹ گمے دو بچے پیدا ہوں تو شیخین کے نزدیک نفاس پہلے بچہ سے شروع ہوجائیگا اگرچہ دونوں بچوں کے درمیان چالیس روز کی مدت ہو، امام محمد فرماتے ہیں کہ آخری بچہ سے ہوگا۔ امام زفر کا قول بھی یہی ہے کیونکہ پہلے بچہ کی ولادت کے بعد تو ابھی وہ حاملہ ہے پس وہ نافسہ نہ ہوگی جیساکہ وہ حائضہ نہیں اسی لئے عدت بالاجماع آخری بچہ سے پوری ہوجاتی ہے شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو جو حیض نہیں آتا وہ بندشِ رحم کی وجہ سے ہے اور پہلے بچہ کے برآمد ہونے سے رحم کا منہ کھل چکا اور خون آنے لگا ہے اسلئے وہ نفاس ہی ہوگا اور عدت کا تعلق وضعِ حمل سے ہے جو عورت کی طرف مضاف ہے تو وہ کل کو شامل ہوگا۔

تشریح:

قولہ ومن ولدت الخ اگر ایک ہی پیٹ سے دو بچے پیدا ہوں تو شیخین کے نزدیک نفاس پہلے بچہ کی ولادت سے شروع ہوجائیگا اگرچہ دونوں کے درمیان چالیس روز کی مدت ہو لیکن امام محمد و زفر کے نزدیک نفاس آخری بچہ کی پیدائش سے شروع ہوگا کیونکہ پہلے بچہ کی ولادت کے بعد تو ابھی وہ حاملہ ہے پس ایسی حالت میں جس طرح اس کو حائضہ نہیں کہہ سکتے اسی طرح نافسہ بھی نہیں کہہ سکتے یہی وجہ ہے کہ عدت بالاجماع آخری بچہ سے شروع کی جاتی ہے شیخین کی دلیل یہ ہے کہ رحم کی بندش کی وجہ سے حاملہ کو خون آہی نہیں سکتا اور پہلے بچہ کی وجہ سے بچہ دانی کا منہ کھل چکا ہے اور خون آنے لگا ہے اسلئے وہ نفاس ہی ہوگا رہا عدّت کا مسئلہ سو اس کا تعلق وضعِ حمل سے ہے اور اسی کی طرف مضاف ہے لہذا مجموعہ حمل کو شامل ہوگا آیت "واولات الاحمال اجلھنّ ان یضعن حملھنّ" سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ عدت وضع حمل کے بعد ہی پوری ہوگی اور ظاہر ہے کہ حمل صرف پہلا بچہ نہیں ہے بلکہ ایک یا دو یا تین جتنے بچے ہیں سب حمل ہیں لہذا سب کے وضع کے بعد عدت پوری ہوگی۔

قولہ وان کان بین الولدین الخ بعض مشائخ کی رائے ہے کہ اگر دونوں بچوں کی پیدائش میں چالیس روز کا وقفہ ہو تو امام صاحب کے نزدیک نفاس دوسرے بچہ کیلئے بھی واجب ہوگا اس واسطے کہ نفاس کا سبب ولادت ولد ہے اور صورت مذکورہ میں دو ولادتیں متحقق ہوچکیں فاستقام ایجاب نفاسین، بخلاف حیض کہ دوسرے خون کے حیض ہونے کیلئے بین الدمین طہر تام کا متخلل ہونا شرط ہے اور وہ پایا نہیں گیا فلا یمکن اثبات المشروط بلا شرط صاحب ہدایہ نے "وان کان اھ" کہکر اسی سے احتراز کیا ہے، وجہ یہ ہے کہ نفاس کی انتہائی مدت چالیس روز ہے جو گذر چکی

باقی صـ ۱۸۸ پر

باب الانجاس وتطہیرہا

یہ باب نجاستوں اور ان کے پاک کرنے کے بیان میں ہے

قولہ باب الانجاس الخ نجاست حکمیہ حیض، نفاس، جنابت اور ان کے ازالہ کے طرق وضو، غسل، تیمم، مسح کے بیان سے فراغت کے بعد نجاست حقیقی اور اس سے تطہیر کے طریقوں کا بیان ہے، اور نجاست حکمیہ کے بیان کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ یہ اقوی ہے کیونکہ اس کی قلیل مقدار بھی مانع جواز صلوۃ ہے، انجاس نجس کی جمع ہے جو اصل کے لحاظ سے مصدر ہے لیکن اسم کی صورت میں بھی مستعمل ہے قال اللہ تعالیٰ "انما المشرکون نجس" تاج الشریعۃ کہتے ہیں کہ انجاس جمع نجِس بمعنی ناپاک چیز اور نجَس خود ناپاکی اور گندگی ہے، یہاں اول معنی مراد ہیں جیسے ناپاک بدن، ناپاک کپڑا، ناپاک مکان، عنایہ اور حاشیہ شلبی میں ہے کہ نجس کا اطلاق نجاست حقیقی و نجاست حکمی دونوں پر ہوتا ہے لہذا باب الانجاس الحقیقیہ کہنا چاہئے تاکہ مراد متعین ہوجائے، لیکن سابق میں چونکہ نجاست حکمی کا بیان ہوچکا تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں نجاست حقیقی مراد ہے، صاحب کنز نے کافی میں بیان کیا ہے کہ لفظ خبث کا اطلاق نجاست حقیقی پر ہوتا ہے اور حدث کا اطلاق حکمی پر اور نجس کا اطلاق دونوں پر:-

(فائدہ) اس باب میں چند امور سے گفتگو ہے اول اس دلیل کا بیان جو موجب تطہیر ہے دوم اس آلہ کا بیان جس کے ذریعہ سے تطہیر ہوجاتی ہے سوم انواع نجاسات کا بیان، چہارم بیان کیفیت تطہیر، پنجم ہر نوع نجاست کی اس مقدار کا بیان جس سے محل نجس ہوجاتا ہے ششم ان نجاسات کے حکم کا بیان جن میں تطہیر متعذر رہے:-

---

(بقیہ صفحہ ۱۸۷)

فلا یجب النفاس بعدہا منقول ہے کہ امام ابو یوسف نے امام صاحب سے سوال کیا کہ اگر بین الولدین چالیس روز کا وقفہ ہو تو کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: یہ نہیں ہوسکتا، عرض کیا: اگر ہوجائے؟ فرمایا لا نفاس من الولد الثانی وان رغم انف ابی یوسف ولکنہا تغتسل وتصلی کما تضع الولد الثانی، کذا فی المحیط (کفایہ):-

(فائدہ) اگر تین بچے اس طرح پیدا ہوئے کہ اول اور دوسرے بچے کے درمیان چھ مہینے سے کم مدت ہے اسی طرح دوسرے اور تیسرے بچہ کی درمیانی مدت بھی چھ ماہ سے کم ہے لیکن پہلے اور تیسرے بچہ کے درمیان کا وقفہ چھ ماہ سے زائد ہے تو صحیح یہ ہے کہ تینوں بچے بھی توام ہی ہیں اور شیخین کے قول پر پہلے بچہ کی ولادت سے نفاس شروع ہوگا امام مالک کا قول اور امام احمد سے اصح روایت اور امام شافعی کی اصح وجہ بنا بر تصحیح امام الحرمین و امام غزالی یہی ہے اور ایک روایت امام شافعی و احمد کی اور داؤد کا قول امام محمد کی تائید میں ہے کہ آخیر بچہ سے ہوگا

(تنبیہ) جڑواں بچوں کے لئے یہ شرط ہے کہ دونوں کے درمیان پوری مدت حمل یعنی چھ مہینے حائل نہ ہوں ورنہ ایک پیٹ کے بچے نہیں سمجھے جائیں گے بل ہما حملان ونفاسان (تبیین)

تطهیرُ النجاسۃِ واجبٌ من بدنِ المُصلّی وثوبہٖ والمکانِ الذی یصلّی علیہ لقولہ تعالیٰ وَثِیَابَکَ فَطَہِّرْ وقال علیہ السلام حُتِّیۡہِ ثُمَّ اقْرُصِیۡہِ ثُمَّ اغسِلِیۡہِ بالماءِ ولا یضرُّکِ اثرُہٗ

توضیح اللغۃ

بدن اس سے مراد جسد ہے کیونکہ مغرب اور مجمع البحار وغیرہ میں ہے کہ بدن ماسوائے راس واطراف کو کہتے ہیں اور جسد مجموعہ کا نام ہے۔ مصلّی نماز پڑھنے والا، ثیاب جمع ثوب، طَہِّر تطہیر سے امر حاضر ہے، حتّیہ حتّ (ن) حتًّا سے امر حاضر مؤنث ہے بمعنی ہاتھ یا لکڑی اور ناخن وغیرہ سے چھیلنا اور کھرچنا، اقرصیہ قرص (ن) قرصًا سے امر حاضر مؤنث ہے بمعنی انگلیوں کے پوروں سے چھیلنا اور بقول خطابی بمعنی خوب مل کر پانی سے دھونا، اثر نشان :- ترجمہ :

پاک کرنا واجب ہے نمازی کے بدن اور اس کے کپڑے اور اس جگہ کی نجاست کا جس میں وہ نماز پڑھنا چاہتا ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "اپنا لباس پاک رکھ" اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اس کو کھرچ دے اور خوب مل دے پھر پانی سے دھو دے اور اس کا نشان تجھے نقصان نہ دیگا :-

تشریح :- قولہ تطہیر النجاسۃ الخ یہ بات سب جانتے ہیں کہ عین نجاست کو پاک نہیں کیا جا سکتا اس لئے یہاں مضاف محذوف مانا جائے گا ای تطہیر محل النجاسۃ، جیسے آیت میں ہے "واسئل القریۃ" ای اہل القریۃ" وقیل تطہیر النجاسۃ ای ازالتہا، مطلب یہ ہے کہ نمازی کے کپڑے کا پاک ہونا ضروری ہے کیونکہ ارشاد باری ہے "وثیابک فطہّر" اپنا لباس پاک رکھ، اور ارشاد نبوی ہے "حتّیہ الخ" اس کو کھرچ دے، پھر پانی سے دھو ڈال تو ناپاکی کا نشان مضر نہیں رہے گا :-

قولہ واجب من بدن المصلی الخ شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ یہ وجوب دو شرطوں کیساتھ مقید ہے اول یہ کہ اس نجاست کا دور کرنا ممکن ہو دوسرے یہ کہ اس کے دور کرنے میں اس سے زیادہ بڑی بات کا ارتکاب لازم نہ آتا ہو مثلاً ایسی جگہ موجود ہو جہاں بے پردہ ہوئے بغیر ناپاکی دور کرنا ممکن نہ ہو تو ظاہر ہے کہ ننگا ہونا جائز نہیں ہے بلکہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھ لینا جائز ہوگا کیونکہ اس طرح ننگا ہونا فسق ہے، نیز جو شخص دو مصیبتوں میں سے کسی ایک مصیبت میں مبتلا ہونے پر مجبور ہو جائے تو اسی کو اہون البلیتین کو اختیار کرنا اور آسان مصیبت کو گوارا کرنا واجب ہوگا،

اور اگر کسی آدمی کے نجاست لگی ہوئی ہے اور اس کو حدث بھی ہے لیکن پانی اس کے پاس صرف اس قدر ہے

ھ استدل المصنف بہذا الحدیث علی وجوب الطہارۃ من الثیاب، والبیہقی فی سننہ استدل بہ علی اصحابنا فی وجوب الطہارۃ بالماء دون غیرہ من المائعات وہو مفہوم لقب لا یقول بہ امامہ، واستدل لنا علی ذلک بحدیث عمار "انما تغسل الثوب من خمس" ۱۲ نصب الرایہ

کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے ازالہ کے لئے کافی ہوسکتا ہے تو اس پر نجاست دور کرنے میں پانی صرف کرنا اس لئے واجب ہے تاکہ اس کے بعد حدث کیلئے تیمم کرلے اور دونوں طہارتیں حاصل ہوجائیں، اس لئے نہیں کہ نجاست بہ نسبت حدث کے اغلظ ہے اور نہ اس لئے کہ یہاں پانی کا استعمال اخف میں ہو رہا ہے یہاں تک کہ اشکال لازم آئے کما قالہ حماد حتی اوجب صرفہ الی الحدث، اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ "تاکہ اس کے بعد حدث کیلئے تیمم کرے" یہ اس لئے ہے تاکہ اس کا تیمم بالاتفاق صحیح واقع ہوجائے کیونکہ پانی اگر نجاست میں استعمال کرنے سے پہلے تیمم کرلیا تو امام ابو یوسف کے نزدیک گو اب بھی تیمم صحیح ہے مگر امام محمد کے نزدیک صحیح نہ ہوگا (فتح القدیر)

قولہ والمکان الذی الخ اور جس جگہ پر نماز پڑھنا چاہتا ہے اس کا پاک ہونا بھی واجب ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے نماز شروع کی اور اس کے دونوں قدموں کے نیچے یا ایک قدم کے نیچے قدر درہم سے زائد نجاست ہو تو اس کی نماز فاسد ہوجائیگی یہی اصح ہے، اور اگر ایسی جگہ نماز پڑھتا ہے کہ سجدہ تو پاک جگہ ہو رہا ہے مگر اس کا کپڑا ناپاک جگہ پڑتا ہے تو نماز جائز ہے (محیط) اور اگر نماز پاک جگہ شروع کی اور پھر ناپاک جگہ تبدیل ہوگیا اس کے بعد وہاں سے پاک جگہ تحول کیا تو نماز جائز ہے مگر جب اتنی دیر کرے جس میں کمتر رکن ادا ہوسکے تو جائز نہیں ہے (قاضی خاں) اور اگر ناپاک جگہ سجدہ کرکے پھر پاک جگہ اعادہ کرلیا تو نماز جائز ہے اور اگر ناپاکی سجدہ گاہ میں لگ رہی ہے تو اصح یہ ہے کہ بالاتفاق نماز جائز نہیں ہے، دونوں ہاتھ اور گھٹنے جس وقت زمین پر نہ رکھے ہوں تو ان مواقع میں اگر نجاست پڑی ہو تو کچھ حرج نہیں لیکن اگر ہاتھ اور گھٹنے زمین پر رکھے ہوں تو ان کی جگہوں کا پاک ہونا شرط ہے، فقیہ ابو اللیث اور صاحب ہدایہ نے اسی کو اختیار کیا ہے کہ سجدہ میں دونوں ہاتھ اور گھٹنے زمین پر رکھنا واجب ہے اور ہمارے مشائخ کا فتوٰی یہی ہے کہ واجب نہیں لہٰذا اگر دونوں گھٹنوں کی جگہ ناپاک ہو تو جائز ہے، لیکن فقیہ ابو اللیث اس روایت سے انکار کرتے ہیں اور عیون میں اسی کو صحیح کہا ہے (سراج)

اگر ناک رکھنے کی جگہ ناپاک ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ پاک ہو تو بلا خلاف نماز جائز ہے، اسی طرح اگر ناک رکھنے کی جگہ پاک ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ ناپاک ہو اور اس نے ناک ہی پر سجدہ کیا تب بھی بلا خلاف نماز جائز ہے اور اگر دونوں کی جگہ ناپاک ہو تو زندویسی رح کہتے ہیں کہ امام اعظم کے نزدیک صرف ناک پر سجدہ کرنے سے نماز جائز ہوجائے گی اگرچہ پیشانی رکھنے میں کوئی عذر نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک بلا عذر جائز نہیں ہے، محیط (عینی الہدایہ) :-

قولہ حتیہ الخ اس مضمون کی حدیث صحاح ستہ میں حضرت اسماء بنت ابی بکر رض سے مروی ہے امام مسلم کے الفاظ یہ ہیں "قالت: جاءت امرأۃ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت: احدانا یصیب ثوبہا من دم الحیضۃ کیف تصنع بہ؟ قال: تحتہ ثم تقرصہ بالماء ثم تنضحہ ثم تصلی فیہ" کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

(باقی بر صـ ۱۹۱)

واذا وجبَ التطهيرُ فی الثوب وجبَ فی البدنِ والمکانِ لانّ الاستعمالَ فی حالۃِ الصلوٰۃِ یَشمل الکلَّ

ترجمہ: اور جب کپڑے کا پاک کرنا ضروری ہوا تو بدن اور جگہ کی طہارت بھی واجب ہوئی کیونکہ حالتِ نماز میں یہ استعمال سب ہی کو شامل ہے:۔ تشریح:

قولہ واذا وجب الخ مذکورہ آیت وحدیث میں امر کا صیغہ ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے پس کپڑے کی پاکی کا وجوب عبارۃ النص سے معلوم ہوگیا اور جب کپڑے کی طہارت ضروری ہوئی تو بدن اور جائے نماز کی طہارت بھی دلالۃ النص کے طور پر واجب ہوگی اس لئے کہ کپڑے کی طہارت کا وجوب بطریق منصوص اسی لئے ہے کہ نماز میں پاکیزہ اور اچھی حالت پر حق تعالیٰ کے حضور میں قیام ہو حالانکہ نمازی کے بدن سے کپڑے کا اتصال تام نہیں بدلیل آنکہ نماز کپڑے کے بغیر بھی ممکن ہے بخلاف بدن اور جائے نماز کے کہ ان کے بغیر نماز ناممکن ہے اسکے باوجود جب کپڑے کی طہارت واجب ہوئی تو بدن اور جائے نماز کی طہارت بدرجۂ اولیٰ واجب ہوگی، یہ تشریح صنیع صاحب ہدایہ کے موافق ہے، بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ان کی طہارت بطریق دلالۃ النص ثابت کرنیکی ضرورت نہیں بلکہ جس طرح طہارتِ ثوب عبارۃ النص سے ثابت ہے اسی طرح طہارتِ بدن اور طہارتِ مکان بھی عبارۃ النص سے ثابت ہے، چنانچہ طہارتِ بدن کی بابت متعدد احادیث وارد ہیں، شیخین کی حدیث علی رض میں ہے "یغسل ذکرہ ویتوضأ" ابوداؤد وبخاری کی حدیث ابوبکرہ رض میں ہے "فاوماً بیدہ ان مکانکم، ثم جاء ورأسہ یقطر فصلی بہم" (وفی آخرہ "انما انا بشر انی کنت جنباً") ابوداؤد کی حدیث عائشہ رض میں ہے "فاذا ادبرت فاغسلی عنک الدم وصلی" اسی طرح طہارت مکان کی بابت بھی احادیث وارد ہیں، علامہ عینی بنایہ میں فرماتے ہیں کہ ابن ماجہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اماکن سبعہ میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے، کیونکہ یہ امکنہ مظنۂ نجاسات ہیں، لیکن مولانا عبدالحی صاحب نے سعایہ کے اندر اس پر یہ گرفت کی ہے کہ اماکن سبعہ مزبلہ مجزرہ، مقبرہ، قارعۃ الطریق، حمام، معاطن ابل اور فوق الکعبہ ہے اور ظاہر ہے کہ فوق الکعبہ نماز پڑھنے کی ممانعت بیت اللہ کی تعظیم کے پیش نظر ہے نہ کہ مظنہ نجاسات کی وجہ سے اسی طرح وسط طریق میں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کو اذیت نہ ہو اور نمازی کا قلب ادھر ادھر مشغول نہ ہو، البتہ باقی پانچ مواضع میں نہی عن الصلوٰۃ اسی لئے ہے کہ وہ محلِ نجاسات ہیں:۔

(بقیہ صف ۱۹)

کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا: ہم میں سے کسی کے کپڑے میں اگر حیض کا خون لگ جائے تو کیا کرے؟ آپ نے فرمایا لکڑی سے کھرچ دے اور خوب مل دے پھر پانی بہا کر دھودے اور نماز پڑھ لے،

ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے "حُتّیہ ثم اقرُصِیہ بالماء ثم انضَحِیہ" ابن ابی شیبہ کے الفاظ یہ ہیں "اقرصیہ بالماء واغسلیہ وصلی فیہ":۔

ویجوز تطہیرہا بالماءِ وبکلِّ مائعٍ طاہرٍ یمکن ازالتہا بہ کالخلّ وماءِ الوردِ ونحوِ ذلک مما اذا عُصِرَ انعصر وھذا عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح وقال محمدٌ وزفرُ والشافعی رح لا یجوز الّا بالماءِ لانہ یتنجّس باول الملاقاۃ والنجسُ لا یفید الطہارۃَ الّا انّ ھذا القیاس تُرِکَ فی الماءِ للضرورۃ ولہما انّ المائعَ قالعٌ والطہوریۃ بعلۃِ القلعِ والازالۃ والنجاسۃُ للمجاورۃِ فاذا انتہت اجزاءُ النجس یبقی طاہرًا وجوابُ الکتاب لایُفرّق بین الثوبِ والبدنِ وھذا قولُ ابی حنیفۃ رح واحدی الروایتین عن ابی یوسف رح وعنہ انہ فرّق بینہما فلم یجوز فی البدن بغیر الماءِ

توضیح اللغۃ

مائع بہنے والی چیز، خلّ سرکہ، ماءالورد عرق گلاب، عَصَر (ض) عصرًا نچوڑنا، انعصر انعصارًا نچڑنا قالع جڑ سے اکھیڑنے والا، قلع (ف) جڑ سے اکھیڑنا، مجاورۃ پاس رہنا :- ترجمہ:

اور جائز ہے محل نجاست کو پاک کرنا پانی سے اور ہر ایسی بہنے والی پاک چیز سے جس کے ذریعہ اس کا ازالہ ممکن ہو جیسے سرکہ اور عرق گلاب وغیرہ جو نچوڑنے سے نچڑ جاتی ہوں، یہ شیخین کے نزدیک ہے امام محمد وزفر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ صرف پانی سے جائز ہے کیونکہ وہ ناپاک چیز سے ملتے ہی ناپاک ہو جائے گی اور ناپاک چیز مفید طہارت نہیں ہوتی مگر یہ قیاس پانی میں مجبوری کی وجہ سے ترک کر دیا گیا، شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بہنے والی چیز ناپاکی کو جڑ سے نکال دیتی ہے اور پاکی کا مدار نجاست کے دور کرنے اور زائل کرنے ہی پر ہے اور نجاست مجاورت کی وجہ سے تھی اور جب اجزاء نجاست ہی ختم ہو گئے تو وہ شئ پاک ہی رہے گی، اور کتاب کا جواب کپڑے اور بدن میں کوئی فرق نہیں کرتا اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت یہ ہے کہ انھوں نے ان دونوں میں فرق کیا ہے پس بدن میں پانی کے علاوہ سے جائز نہیں کہا :- تشریح:

قولہ ویجوز تطہیرہا الخ آلہ طہارت کا بیان ہے جس سے طہارت واقع ہوتی ہے فرماتے ہیں کہ محل نجاست پانی سے اور ہر بہنے والی چیز سے پاک ہو سکتا ہے بشرطیکہ وہ بہنے والی چیز خود پاک ہو اور اس سے نجاست کا ازالہ بھی ممکن ہو جیسے سرکہ اور عرق گلاب وغیرہ، گھی، تیل یا دودھ کی طرح کی چیزیں نہ ہوں جو نچوڑنے سے نچڑتی نہ ہوں، یہ تو شیخین کے نزدیک ہے، امام محمد وزفر، امام شافعی و امام مالک وغیرہ فرماتے ہیں کہ محل نجاست صرف پانی سے پاک ہو سکتا ہے،

صحیح بخاری میں "باب غسل الدم" کی حدیث "ثم تقرصہ بالماء وتنضحہ بالماء" اور "فاغسلی عنک الدم ثم صلی" کے ذیل میں محقق عینی نے لکھا ہے کہ علامہ خطابی نے حدیث الباب سے اس امر پر استدلال کیا ہے کہ ازالۂ نجاست صرف خالص پانی سے کر سکتے ہیں اس کے علاوہ سے نہیں، کیونکہ خون اور دیگر نجاستوں کا حکم ایک

ہی ہے، نیز حافظ بیہقیؒ نے سنن میں اس سے احناف کے خلاف استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ ازالۂ نجاست صرف پانی سے واجب ہے دوسری سیال چیزوں سے نہیں ہو سکتا، جواب یہ ہے کہ حدیث میں اکثر و بیشتر استعمال ہونے والی چیز (پانی) کا ذکر ہے اس کو بطور شرط قرار نہیں دے سکتے جیسے آیت "وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم" میں قید وارد ہوئی ہے، نیز کسی چیز کی تخصیص ذکری حکم ماسوا کی نفی نہیں کرتی، علاوہ ازیں یہ مفہوم لقب ہے جو ہمارے اور اکثر ائمہ کے نزدیک حجت نہیں (عمدۃ القاری)۔

قولہ وبکل مائع طاہر الخ مائع کے ساتھ طاہر کی قید کے ذریعہ ماکول اللحم جانور کے پیشاب سے احتراز ہے کہ اس سے تطہیر حاصل نہ ہوگی، امام تمرتاشی اور تاج الشریعہ وغیرہ کہتے ہیں کہ اگر ماکول اللحم جانور کے پیشاب سے نجاست دور کی جائے تو دھونے کے بعد اس کپڑے کا وہی حکم ہوگا جو خود ماکول اللحم کے پیشاب کے نجس ہونیکا ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر چوتھائی کپڑے تک یہ نجاست نہ پہنچے تو نماز کے لئے مانع نہیں ہے لیکن شمس الائمہ سرخسی کے بیان کے مطابق صحیح یہ ہے کہ اس سے تطہیر نہیں ہوگی فانہ قال والاصح ان التطہیر بالنجس لایکون للتضاد بین الوصفین بعض نے اسی قول کو بہتر اور بعض نے تاج الشریعہ کے قول کو اصح مانا ہے، ماء مستعمل کا حکم بھی اسی طرح ہے:۔

قولہ لانہ یتنجس الخ امام محمد و زفر اور امام شافعی کی قیاسی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ محل نجاست صرف پانی ہی سے پاک ہو سکتا ہے کسی اور چیز سے پاک نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جس چیز سے پاک کیا جائیگا وہ ناپاک چیز سے ملتے ہی ناپاک ہو جائے گی اور ظاہر ہے کہ ناپاک چیز پاک نہیں کر سکتی (وبہ یتقوی ما ذکرنا من روایۃ شمس الائمۃ فی بول ماکول لحمہ) اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس قیاس کی رو سے تو پانی سے بھی پاک ہونیکی کوئی صورت نہیں، صاحب ہدایہ "الا ان القیاس ترک الخ" سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے پانی میں اس قیاس کو چھوڑ دیا گیا، نیز پانی کے بارے میں آیت "وینزل لکم من السماء ماءً لیطہرکم" سے پانی کا برائے تطہیر ہونا ہی مفہوم ہوتا ہے، علاوہ ازیں جس طرح نجاست حکمی کا ازالہ یعنی وضو اور غسل کرنا پانی سے صحیح ہے اسی طرح حقیقی نجاست کا ازالہ بھی پانی سے جائز ہونا چاہیئے:۔

مگر ان تینوں جوابوں کے جوابات دئے جا سکتے ہیں، اول کا جواب یہ ہے کہ پانی کی طرح ضرورت دوسری بہنے والی چیزوں میں بھی ماننی چاہئے دونوں میں فرق کی کوئی وجہ نہیں (نہایہ) دوم کا جواب یہ ہے کہ آیت سے پانی کا مطہر ہونا تو معلوم ہوا مگر خصوصیت نہیں معلوم ہوئی کہ دوسری چیزوں سے مطہر ہونے کی نفی ہو جائے، سوم کا جواب یہ ہے کہ نجاست حکمی یعنی حدث ایک شرعی مانع ہے کوئی حسی یا مادی نجاست لگی ہوئی معلوم نہیں ہوتی بس اس کے ازالہ کا طریقہ بھی شرعی ہونا چاہئے اور شریعت نے وضو اور غسل کو پانی کے ساتھ مخصوص کیا ہے لیکن حقیقی نجاست تو حسی ہے اس کا ازالہ بھی حسی ہونا چاہئے اور حساً پانی اور دوسری چیزیں برابر ہیں اس کو حدیث پر قیاس نہیں کر سکتے (عین الہدایہ):۔

(۲۵)

قولہ ولہما ان المائع الخ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بہنے والی چیزیں ناپاکی کو زائل کر دیا کرتی ہیں اور پاکی کا مدار نجاست کے زوال ہی پر ہے، رہا پاک کرنیوالی چیز کا ناپاک ہو جانا سو یہ ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن محل کی نجاست بعینہ نہیں تھی بلکہ صرف مجاورت کی وجہ سے تھی اور جب نجاست کے اجزا ہی بہہ کر ختم ہو گئے تو پاک کرنے والی چیز پاک ہی رہے گی، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اشتراک فی العلۃ موجب اشتراک فی المعلول ہوتا ہے اور پانی کا مطہر ہونا علت قلع وازالہ کی وجہ سے ہے اور یہ علت سرکہ وغیرہ میں بھی موجود ہے تو پانی کی طرح یہ چیزیں بھی مطہر ہوں گی،

شیخین کی نقلی دلیل بخاری کی حدیث عائشہ رضؓ ہے قالت: ما کان لاحدانا الا ثوب واحد تحیض فیہ فاذا اصابہ شئی من دم قالت بریقہا فمصعتہ بظفرہا، کہ ہمارے پاس صرف ایک کپڑا ہوتا تھا جسے ہم حیض کے وقت پہنتے تھے، جب اس میں کچھ خون لگ جاتا تو اس پر تھوک ڈال لیتے اور پھر اسے ناخنوں سے مسل دیتے اس میں "قالت بریقہا" سے مراد تھوک سے ملنے کے ہیں جیسا کہ ابن جنی نے کہا ہے اور تھوک میں تیزاب کا سا اثر ہوتا ہے جس سے ازالہ کا فائدہ حاصل کیا جا سکتا ہے، ظاہر ہے کہ اگر تھوک سے پاک نہ مانا جائے تو اس سے اور زیادتی ہو جائے گی۔

حافظ بیہقی نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ بات تھوڑے خون کیلئے ہے جو معاف ہے اگر بہت سا ہو تو اس کا دھونا بھی صحیح وثابت ہے، جواب یہ ہے کہ شوافع حضرات کے یہاں تو کم درجہ کی نجاست کی معافی نہیں ہے، یہ بات تو صرف امام اعظم ہی کے مذہب پر صحیح ہو سکتی ہے جن کے یہاں تھوڑی نجاست معاف ہے یعنی ایک درہم سے کم، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس حدیث میں اس امر کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ اسی کپڑے میں نماز بھی پڑھی تھی، لہذا اس سے ان لوگوں کا استدلال درست نہیں جو ازالۂ نجاست بغیر پانی کے بھی مانتے ہیں، پس یہاں تھوک سے صرف ازالۂ اثر کیا گیا ہے مقصود تطہیر نہیں تھا، جواب یہ ہے کہ خود امام بخاری نے بھی اس حدیث سے وہی بات سمجھی ہے جو حنفیہ نے سمجھی ہے اسی لئے انھوں نے "باب ہل تصلی المرأۃ فی ثوب حاضت فیہ" عنوان قائم کیا ہے اور حافظ بیہقی نے بھی یہی سمجھا ہے کہ ازالۂ نجاست بھی ہو گیا صرف ازالۂ اثر نہیں ہوا۔ اور یہی بات معقول ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ نے صرف ایک کپڑا ہونے کی صورت میں طہارت ثوب ونماز ہی کا مسئلہ بتلایا ہوگا صرف ازالۂ اثر کی بات تو ہر ایک سمجھدار آدمی خود بھی سمجھ سکتا تھا:۔

قولہ وجواب الکتاب الخ کتاب مختصر القدوری کا جواب یعنی ان کا قول "ویجوز تطہیرہا بالماء وبکل مائع طاہر الخ" مطلق ہے جس میں پانی اور غیر پانی سے کپڑے اور بدن کی پاکی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، یہ امام صاحب کا قول اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے، اور امام ابو یوسف سے حسن بن ابی مالک کی روایت یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ کہ بدن تو صرف پانی ہی سے پاک ہوگا البتہ کپڑا ہر بہنے والی چیز سے پاک ہو سکتا ہے، اس روایت پر وجہ فرق یہ ہے کہ غسل بدن طریقۂ عبادت ہے لہذا یہ وضو کی طرح پانی کے ساتھ خاص ہوگا بخلاف غسل ثوب کے کہ

(باقی بر صہ ۱۹۵)

وَاِذَا اَصَابَ الْخُفَّ نَجَاسَۃٌ لَھَا جِرْمٌ کَالرَّوْثِ وَالْعَذِرَۃِ وَالدَّمِ وَالْمَنِیِّ فَجَفَّتْ فَدَلَکَہٗ بِالْاَرْضِ جَازَ وَھٰذَا اسْتِحْسَانٌ وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَہُ اللہُ لَایَجُوْزُ وَھُوَ الْقِیَاسُ اِلَّا فِی الْمَنِیِّ خَاصَّۃً لِاَنَّ الْمُتَّدَاخِلَ فِی الْخُفِّ لَایُزِیْلُہُ الْجَفَافُ وَالدَّلْکُ بِخِلَافِ الْمَنِیِّ عَلٰی مَانَذْکُرُہٗ وَلَھُمَا قَوْلُہٗ عَلَیْہِ السَّلَامُ فَاِنْ کَانَ بِھِمَا اَذًی فَلْیَمْسَحْھُمَا بِالْاَرْضِ فَاِنَّ الْاَرْضَ لَھُمَا طَھُوْرٌ وَلِاَنَّ الْجِلْدَ لِصَلَابَتِہٖ لَایَتَدَاخَلُہٗ اَجْزَاءُ النَّجَاسَۃِ اِلَّا قَلِیْلٌ ثُمَّ یَجْتَذِبُہُ الْجِرْمُ اِذَا جَفَّ فَاِذَا زَالَ زَالَ مَاقَامَ بِہٖ

توضیح اللغۃ

اصاب اصابۃً پہنچنا، خف چرمی موزہ، جرم جسم، روث لید، عذرہ پاخانہ، دم خون، جفت (ض) جفافاً خشک ہونا، دلکہ (ن) دلکاً۔ رگڑنا، اذی تکلیف دہ چیز، گندگی، جلد کھال، صلابۃ سخت ہونا، یجتذب اجتذاباً جذب کرلینا، کھینچ لینا : ترجمہ :

جب لگ جائے موزے کو جسم دار نجاست جیسے لید، پاخانہ، خون، منی اور وہ خشک ہوجائے اور اسکو زمین سے رگڑ دے تو جائز ہے اور یہ استحسان ہے، امام محمد فرماتے ہیں کہ جائز نہیں اور قیاس بھی یہی ہے، مگر منی میں خاص طور سے، کیونکہ جو نجاست موزہ میں پیوست ہوگئی اس کو نہ خشک ہونا زائل کرسکتا ہے اور نہ رگڑنا بخلاف منی کے جیسا کہ ہم اس کو ذکر کریں گے، شیخین کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اگر موزوں میں کچھ گندگی لگ گئی ہو تو ان کو زمین سے رگڑ دینا چاہئے کیونکہ زمین ان کو پاک کرنے والی ہے اور اسلئے کہ کھال کی سختی کی وجہ سے نجاست کے اجزاء اس میں داخل نہ ہونگے مگر برائے نام اور انکو بھی جرم نجاست خشک ہونے کے بعد اپنی طرف جذب کرلیگا پس جب وہ جرم زائل ہوگیا تو جو اجزاء اس کے ساتھ قائم تھے وہ بھی زائل ہوجائینگے۔

تشریح : قولہ واذا اصاب الخ طرق تطہیر کا بیان ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ اگر موزہ (اور جوتے) پر نجاست

(بقیہ ص۱۹۴)

وہ طریقہ ازالہ نجاست ہے اس لئے وہ پانی کے ساتھ خاص نہ ہوگا، لیکن یہ وجہ فرق ضعیف ہے اس لئے کہ گفتگو تو اسی صورت میں ہے جب عین نجاست قائم بالبدن ہو اور اس کے ازالہ میں کپڑے اور بدن کا کوئی فرق نہیں ہے وفی الفتح ان حرارۃ البدن جاذبۃ والماء اداخل فیہ من غیرہ فیتعین :۔

(فائدہ) ذیل کے مسائل امام صاحب کے قول اور امام ابو یوسف کی پہلی روایت پر متفرع ہیں، بچہ اگر ماں کی چھاتی پر قے کردے اور پھر پستان سے دودھ پی لے حتی کہ قے کا اثر جاتا رہے تو چھاتی پاک ہوجائے گی، اگر کسی کی انگلی میں خون یا شراب لگی ہو اور اس کو کوئی چوس لے یہاں تک کہ اس کا اثر جاتا رہے تو انگلی پاک سمجھی جائے گی۔ اگر شرابی شراب پی کر بار بار منہ میں تھوک بھر کر نگل جائے تو اس کا منہ پاک ہوجائے گا اور اس کا نماز پڑھنا بھی صحیح ہوگا، لیکن امام محمد کے نزدیک صحیح نہ ہوگا کیونکہ پانی کے ذریعہ طہارت حاصل نہیں ہوئی وکذا اعلی احدی الروایتین عن ابی یوسف وھی اشتراط الماء فی العضو (فتح) :۔

لگ گئی تو وہ دو حال سے خالی نہیں دَلدار ہو گی جیسے گوبر، لید، پاخانہ، مینگنی، خون اور منی وغیرہ، یا دَلدار نہ ہو گی جیسے پیشاب اور شراب وغیرہ، اگر دلدار ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں خشک ہو گی یا نہیں پس اگر نجاست دَلدار ہو اور وہ موزہ یا جوتے پر لگ کر خشک ہو گئی ہو اور اس کو زمین سے رگڑ دیا یا کھرچ دیا تو وہ شیخین کے نزدیک پاک ہو جائیں گے مگر استحساناً،

امام محمد اور امام زفر کے نزدیک منی کے علاوہ میں بہر دو صورت دھونا ہی پڑے گا، قیاس بھی یہی ہے کیونکہ جو نجاست موزہ میں پیوست ہو گئی اس کو خشک ہونا زائل کر سکتا ہے اور نہ رگڑنا، مگر یہ امام محمد کا پہلا قول ہے محیط میں ہے کہ جب آپ رے پہنچے اور عام راستے نجاست آلود پائے تو آپ نے اس سے رجوع کر لیا بلکہ لید کے متعلق تو یہاں تک فرمایا کہ اس میں رگڑنے کی بھی ضرورت نہیں (نہایہ، عنایہ، فتح، محیط) :-

قولہ فدلکہ بالارض الخ صاحب محیط کہتے ہیں کہ امام محمد نے جامع صغیر میں ذکر کیا ہے کہ موزہ اور جوتا شیخین کے نزدیک حک وحت (گھسنے اور رگڑنے) سے پاک ہو جاتا ہے، اور اصل (مبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ مسح بالتراب یعنی مٹی سے پونچھنے کے ذریعہ سے پاک ہو جاتا ہے، مشائخ کہتے ہیں کہ اگر جامع صغیر میں حک وحت کا ذکر نہ ہوتا تو ہم یہی کہتے کہ گھسنے اور رگڑنے سے پاک نہ ہو گا بلکہ مٹی سے پونچھنا ہو گا اس لئے کہ باب طہارت میں مسح بالتراب کا کچھ نہ کچھ اثر ہے فان محمدا قال فی المسافر اذا اصاب یدہ نجاستہ یمسحہا بالتراب، بخلاف حک وحت کے کہ ان کا کوئی اثر نہیں ہے مگر جامع صغیر کی عبارت نے یہ واضح کر دیا کہ باب طہارت میں ان کا بھی اثر ہے (کفایہ) حموی کی شرح اشباہ ونظائر میں ہے فی التمرتاشی نقلاً عن ابی الیسر ان الحق انما الطہر بالدلک اذا اصاب النجس موضع الوطی فان اصاب مافوقہ لایطہر الا بالغسل والصحیح انہ علی الاختلاف، کذا فی غایۃ المقال (حاشیہ):

(فائدہ) احناف کے یہاں اشیاء کو پاک کرنے کے متعدد ذرائع ہیں مثلاً سبیلین کی طہارت ڈھیلوں کے استعمال سے ہو سکتی ہے، خفین کو رگڑ کر صاف کر دینے سے، جن چیزوں میں نجاست اندر داخل نہ ہو سکے ان کا مسح کافی ہے، زمین خشک ہو نیسے پاک ہو جاتی ہے، منی کیلئے کھرچ دینا بھی شرعی طہارت ہے، صاحب در مختار کہتے ہیں کہ میں نے خزائن الاسرار میں مطہرات کو کچھ اوپر تیس تک پہنچایا ہے اور ابن وھبان کی نظم کو بدل کر یوں کہا ہے ؎

وَغَسْلٌ وَمَسْحٌ وَالجَفَافُ مُطَهِّرٌ ؛ وَنَحْتٌ وَقَلْبُ العَيْنِ وَالحَفْرُ يُذْكَرُ

اور دھونا اور پونچھنا اور خشک ہو جانا پاک کرنیوالا ہے اور چھیلنا اور ذات کا بدل جانا اور کھودنا مطہرات میں مذکور ہے، دھونا تو ظاہر ہے اور پونچھنا صیقل شدہ چیز تلوار، چھری وغیرہ میں، اور خشک ہونا زمین میں اور چھیلنا لکڑی میں اور ذات کا بدل جانا گدھے اور سور کے نمک کی کان میں گر کر نمک ہو جانے میں پاک کر دیتا ہے، نمک کی کان والا حکم طرفین کے نزدیک ہے امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس نمک کو کھانا نہیں چاہیئے، لیکن اکثر مشائخ نے طرفین کے قول کو اختیار کیا ہے اور یہی مختار ہے تاج الشریعہ نے وقایہ میں اسی پر

جزم کیا ہے کیونکہ نمک ہو نیکے بعد جب اصل چیز باقی نہ رہی تو وصف نجاست بھی باقی نہ رہا کیونکہ نمک وہ ہڈی اور گوشت نہیں ہے اس لئے اس پر نمک ہی کا حکم لگایا جائے گا، اور اس کی شرعی نظیر یہ ہے کہ ناپاک نطفہ پہلے علقہ ہوا تب بھی ناپاک رہا لیکن جب گوشت بن گیا تو پاک ہوگیا، علی ہذا شیرۂ انگور پاک ہے مگر شراب ہو کر ناپاک ہوگیا اور جب سرکہ بن گیا تو پھر پاک ہوگیا، معلوم ہوا کہ استحالہ سے وصف بدل جاتا ہے اور کھودنا سخت زمین میں ہوتا ہے ؎

ودَبْغٌ وتخلیلٌ زکوٰۃٌ تخلُّلٌ ؛ وفَرکٌ ودَلکٌ والدخولُ التغوُّرُ

اور دباغت دینا اور سرکہ بنانا اور ذبح کرنا اور خود بخود سرکہ بنجانا اور مل ڈالنا اور رگڑ دینا اور نجس حوض میں پاک پانی کا اس قدر داخل ہو جانا کہ وہ کچھ رواں ہو جائے اور کنویں کے ناپاک پانی کا زمین کے اندر دھس جانا پاک کر دیتا ہے ؎

تصرّفہٗ فی البعض نَدفٌ ونَزحُھا ؛ ونارٌ وغلیٌ غسلُ بعضٍ تقوُّرٌ

بعض میں تصرف کرنا اور روئی کا دھننا اور کنویں کے پانی کا نکال ڈالنا اور آگ میں جل جانا اور ابالنا اور بعض کا دھونا اور بستہ چیز میں نجاست نکال کر گڑھا کر دینا پاک کر دیتا ہے،

تصرف کا مطلب یہ ہے کہ کھلیان جانوروں کے روند نیسے اگر ناپاک ہو جائے پھر وہ کاشتکار اور زمیندار کے درمیان تقسیم ہو جائے تو ہر ایک حصہ کو پاک سمجھا جائیگا، خلاصہ میں اسی طرح مطلقاً مذکور ہے لیکن اظہر یہ ہے کہ پورا ناپاک نہیں ہوتا چنانچہ ذخیرہ میں ہے کہ گیہوں کو کھلیان میں گاہا جاتا ہے جس میں گوبر پیشاب بھی مل جاتا ہے، مشائخ کہتے ہیں کہ بعض حصہ کو پاک کر کے اگر سب میں شامل کر دیا جائے یا بعض حصہ کو علیحدہ کر کے کسی کو صدقہ یا ہبہ کر دیا جائے تو سب مباح ہو جائے گا، فتاوٰی عالمگیری میں ہے کہ اگر نصف سے کمتر روئی ناپاک ہو تو دھنے سے پاک ہو جائیگی، معلوم ہوا کہ دھننا بھی پاکی کا ذریعہ ہے، قہستانی میں ہے کہ تیل اور اس کی مانند گھی یا شہد ناپاک ہو اور اسمیں پانچواں حصہ پانی ڈالکر ابال لیجائے یہاں تک کہ پانی جل جائے تو وہ پاک ہو جائیگا، اگر کپڑا ناپاک ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ ناپاکی کہاں ہے تو اس کی ایک طرف دھونے سے کپڑا پاک ہو جاتا ہے، گھی، شہد یا رابہ گاڑھی ہے اور اس میں چوہا گر کے مرگیا تو چوہے کو اور اسکے گرد بیش گھی کو نکال دیا جائے کہ گڑھا بن جائے تو باقی پاک ہو جاتا ہے۔

قولہ ولہما قولہ علیہ السلام الخ شیخین کی دلیل حضرت ابو سعید خدری کی حدیث ہے جسکی تخریج ابو داؤد ابن حبان، عبد بن حمید، اسحاق بن راھویہ اور ابو یعلی موصلی نے کی ہے اس میں ہے "اذا جاء احدکم المسجد فلینظر فان رأی فی نعلیہ قذرًا او اذیً فلیمسحہ ولیصل فیہما" کہ جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو اپنے جوتوں کو دیکھ لے اگر ان میں نجاست پائے تو زمین سے رگڑ دے اور انکو پہن کر نماز پڑھ لے، اسی طرح حضرت ابو ہریرہ کی حدیث ہے جسکی تخریج ابو داؤد، طحاوی، ابن حبان اور حاکم نے کی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم (باقی بر ۱۹۸)

وفی الرطب لا یجوز حتی یغسله لان المسح بالارض یکثره ولا یطهره وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انه اذا مسحه بالارض حتی لم یبق اثر النجاسة یطهر لعموم البلوی واطلاق مایروی وعلیه مشائخنا فان اصابه بول فیبس لم یجز حتی یغسله وکذا کل ما لا جرم له کالخمر لان الاجزاء تتشرب فیه ولا جاذب یجذبها وقیل ما یتصل به من الرمل جرم له والثوب لا یجزی فیه الا الغسل وان یبس لان الثوب لتخلخله یتداخله کثیر من اجزاء النجاسة فلا یخرجها الا الغسل.

توضیح اللغة

رطب تر، یکثرہ تکثیر از یادہ کرنا، اثر نشان، بول پیشاب، یبس (س) یبسا خشک ہونا، جرم جسم خمر شراب، تتشرب تشربا جذب ہونا، جاذب چوس لینے والا، یجذب (ض) جذبا، کھینچنا، چوسنا، رمل ریت، تخلل ٹھوس نہ ہونا :- ترجمہ :

اور گیلی نجاست کی صورت میں جائز نہیں یہاں تک کہ اس کو دھولیا جائے، کیونکہ زمین سے پوچھنا تو اسے اور زیادہ پھیلا دے گا اور زمین اس کو پاک نہ کرسکے گی، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب اس کو زمین سے اتنا رگڑ دے کہ نجاست کا اثر باقی نہ رہے تو پاک ہو جائیگی ابتلاء عام اور روایت کے مطلق ہونے کی وجہ سے اور ہمارے مشائخ اسی پر ہیں، اگر موزہ پر پیشاب لگ کر خشک ہو جائے تو جائز نہ ہوگا یہانتک کہ اسکو دھولے، اسی طرح ہر وہ نجاست ہے جو دلدار نہ ہو جیسے شراب، اس لئے کہ نجاست کے اجزاء موزہ میں پیوست ہو جائیں گے اور کوئی جاذب اس کو جذب کرنے والا موجود نہیں اور کہا گیا ہے کہ ریت وغیرہ جو کچھ نجاست سے ملے وہی اس کا جرم ہے اور کپڑے میں جائز نہیں بجز غسل کے اگرچہ نجاست خشک ہو جائے کیونکہ کپڑے میں اسکے ٹھوس نہ ہونے کی وجہ سے نجاست کے کافی اجزاء سرایت کرسکتے ہیں جنکو اس کا دھونا ہی نکال سکتا ہے :-

تشریح : قولہ وفی الرطب الخ اور اگر دلدار نجاست خشک نہ ہو بلکہ گیلی اور تر ہو تو جب تک موزہ کو دھو نہ لیا جائے پاک نہ ہوگا ظاہر الروایۃ یہی ہے کیونکہ زمین سے پوچھنے کی صورت میں تو نجاست اور زیادہ پھیل جائیگی، امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر اس کو زمین سے اتنا رگڑ دے کہ نہ نجاست کا اثر باقی رہے نہ بدبو تو پاک ہو جائیگا، گویا ان کے نزدیک نجاست کے خشک ہونیکی شرط نہیں ہے کیونکہ حدیث مذکور " فان رأی فی نعلیه قذرا (باقی بر ص ١٩٩)

(بقیہ ص ١٩٧)

قال : اذا وطئ احدکم الاذی بخفیه فطهور هما التراب " کہ جب تم میں سے کسی کے موزے میں نجاست لگجائے تو اسکو مٹی پاک کردیگی، شیخین کی عقلی دلیل یہ ہے کہ کھال کے مسامات بند ہونے کی وجہ سے نجاست کے اجزاء برائے نام ہی کچھ اس میں داخل ہو سکیں گے اور ان کو بھی جرم نجاست خشک ہونیکے بعد خود اپنی طرف جذب کرے گا، اور جب نجاست کا جسم رگڑ کر یا کھرچ کر کھال سے الگ کر دیا جائے تو نجاست کے رہے سہے اثرات بھی اس کے ساتھ صاف ہو جائیں گے :-

والمنیُّ نجسٌ یجب غسلُہٗ رطبًا فاذا اجفّ علی الثوب اجزأ فیہ الفرکُ

ترجمہ ——— (طہارت ونجاست منی کی بحث)

اور منی ناپاک ہے تر ہونے کی صورت میں اس کو دھونا واجب ہے اور جب کپڑے پر خشک ہوجائے تو اُسے مَل دینا کافی ہے :- تشریح :

قولہ والمنی نجس الخ منی پاک ہے یا ناپاک؟ اس کی بحث نہایت اہم ہے، امام طحاوی اور علامہ نووی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ اس سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ، امام مالک، اوزاعی، ثوری، الیث بن سعد اور حسن بن حیی کے یہاں منی ناپاک ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، البتہ احناف وموالک کے یہاں اتنا فرق ہے کہ اُن حضرات کے یہاں دھونے کے علاوہ طہارت کا اور کوئی طریقہ نہیں ہے منی خشک ہو یا تر، احناف کے یہاں اگر منی خشک ہو تو کھرچنے سے بھی طہارت حاصل ہوجاتی ہے، لیث بن سعد کہتے ہیں کہ منی ناپاک ہے لیکن اگر اس کیساتھ نماز پڑھ لی گئی تو اعادہ کی ضرورت نہیں حضرت حسن فرماتے ہیں کہ اگر منی سے آلودہ کپڑے میں نماز پڑھی گئی تو اعادہ کی ضرورت نہیں گو منی کافی مقدار میں لگی ہو اور اگر بدن پر منی لگی ہو تو اعادہ ضروری ہے گو منی کم ہو، شوافع وغیرہ کا مسلک آگے آرہا ہے :-

(بقیہ ص۱۹۸)

او اذی فلیمسحہ" میں خشک وتر کی کوئی قید نہیں ہے اور اس میں ابتلائے عام بھی ہے، اکثر مشائخ اسی پر ہیں اور اسی پر فتویٰ ہے (رازی) اور یہی مختار ہے (فتح) :-

قولہ فان اصابہ بول الخ نجاست کی دوسری صورت یہ ہے کہ دلدار نہ ہو جیسے شراب اور پیشاب وغیرہ سو یہ بغیر دھوئے پاک نہ ہوگی، اور دلدار وغیر دلدار ہونے میں امر فاصل یہ ہے کہ موزہ وغیرہ پر جو نجاست خشک ہونے کے بعد نظر آئے وہ دلدار ہے اور جو خشک ہونے کے بعد نظر نہ آئے وہ غیر دلدار ہے، دلدار نجاست خشک ہونے کے بعد نجاست کے کچھ اثرات اپنی طرف بھی جذب کرلیتی ہے لیکن غیر دلدار نجاست میں یہ بات نہیں ہوتی، اسکے سب اثرات کپڑے وغیرہ میں جذب ہوجاتے ہیں اسلئے بغیر دھوئے کام نہیں چل سکتا:-

قولہ وقیل ماتیصل الخ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ غیر دلدار نجاست کے ساتھ جو کچھ ریت وغیرہ لگ جاتا ہے وہی اس کا جرم سمجھنا چاہئے چنانچہ امام محبوبی فرماتے ہیں کہ اگر کوئی موزہ پہن کر شراب یا پیشاب پر گذرا پھر ریت یا مٹی پر چلنے کی وجہ سے نجاست دلدار ہوگئی اور خشک ہوگئی پس اس نے زمین سے رگڑ دیا یہاں تک کہ مٹی یا ریت جھڑ کر صاف ہوگیا تو موزہ پاک ہوجائے گا، شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ یہی صحیح ہے، اسی کو تبیین میں صحیح اور معراج الدرایہ میں مفتی بہ تبلایا ہے :-

قولہ والثوب لایجزی الخ کپڑے میں چونکہ نجاست کے اجزاء پیوست ہوجاتے ہیں اس لئے بغیر دھوئے پاک نہ ہوگا اور اصل اس بارے میں وہ احادیث ہیں جن میں دھونا مذکور ہے :-

لقولہ علیہ السلام لعائشۃ رض فاغسلیہ ان کان رطبًا وافرکیہ ان کان یابسًا

ترجمہ

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض سے فرمایا کہ منی اگر گیلی ہو اگر ہے تو دھو یا کر اور خشک ہو تو کھرچ دیا کر۔ تشریح:

قولہ لقولہ علیہ السلام الخ جو لوگ منی کو ناپاک کہتے ہیں ان کے مستدلات یہ ہیں۔

(۱) حدیث عائشہ۔ قالت کنت اغسل الجنابۃ من ثوب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیخرج الی الصلوٰۃ وان بقع الماء فی ثوبہ (صحیحین) حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں آپ کے کپڑوں سے منی کو دھو دیتی تھی اور آپ ایسی حالت میں نماز کے لئے نکلتے تھے کہ آپ کے کپڑوں پر پانی کے دھبے ہوتے تھے۔

اصل رنگ کے خلاف جو بھی صورت ہو وہ بقعہ ہے۔ اگر گیلا ہے اور وہ الگ ممتاز معلوم ہو رہا ہے وہ بھی بقعہ ہے اور سوکھ گیا ہو تو اس جگہ سے زیادہ صاف ہو جانے کی وجہ سے ممتاز ہو گیا اس لئے وہ بھی بقعہ ہے:۔

اس حدیث میں لفظ کنت سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت عائشہ رض کا استمراری عمل پیغمبر علیہ السلام کے کپڑوں کے ساتھ یہی تھا پھر اغسل مضارع کا صیغہ ہے جس کا حاصل استمرار و دوام ہے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ کا عمل صرف دھونے کا رہا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ تو حضرت عائشہ رض کے فعل کی حکایت ہے جس سے کسی چیز کا وجوب ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ جواب یہ ہے کہ یہ مذہب پرستی ہے ورنہ کیا حافظ کہہ سکتے ہیں کہ ایک مرتبہ بھی کسی عمل کو ترک کئے بغیر ساری عمر کی مواظبت اور ہمیشگی وجوب کی دلیل نہیں ہے؟ علاوہ ازیں حضرت عائشہ جو کچھ کرتی تھیں وہ آپ کے علم و دانست سے باہر نہیں ہوتا تھا اس لئے آپ اس کو برقرار رکھتے تھے۔

(۲) حدیث عائشہ رض قالت: کنتُ افرکُ المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یابسًا واغسلہ اذا کان رطبًا۔ (دار قطنی، بیہقی، الطحاوی، بزار، ابو عوانہ) حضرت عائشہ رض فرماتی ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیا کرتی اگر وہ خشک ہوتی اور دھو یا کرتی تھی اگر وہ تر ہوتی، اس میں بعض حضرات نے فرکِ ثوب کو نماز والے کپڑے کے علاوہ پر محمول کیا ہے جو روایت مسلم کے الفاظ کنتُ افرکہ من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیصلی فیہ سے ٹوٹ جاتا ہے، اور بعض حضرات نے فرک بالماء پر محمول کیا ہے جو روایت مسلم ہی کے الفاظ "لقد رأیتنی وانی لاحکہ من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یابسًا بظفری" سے ٹوٹ جاتا ہے:۔

(۳) حدیث عمار۔ قال مرّبی رسول اللہ علیہ وسلم علیہ وسلم وانا اسقی راحلۃ لی فی رکوۃ اذ تنخمت فاصابت نخامتی ثوبی فاقبلت اغسلہا فقال یا عمار! ما نخامتک ولا دموعک الا بمنزلۃ الماء الذی فی رکوتک انما یغسل الثوب من خمس من البول والغائط والمنی والدم والقیٔ (دارقطنی - ابن عدی)
حضرت عمار کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھ پر گذرے میں اپنی سواری کو ایک برتن میں پانی پلا رہا تھا اس کے درمیان میں نے ناک جھاڑی تو ریزش میرے کپڑے پر گر گئی میں اس کو دھونے لگا تو آپ نے فرمایا: عمار! ناک کی ریزش اور آنسو ایسے ہی ہیں جیسے اس برتن کا پانی اور کپڑا تو پانچ چیزوں کی وجہ سے دھونا چاہئے یعنی پیشاب، پاخانہ، منی، خون اور قئی سے
حافظ دارقطنی کہتے ہیں کہ اس کا راوی ثابت بن حماد ضعیف ہے اور اس کو متہم بالکذب کہا گیا ہے جواب یہ ہے کہ جہاں بعض نے اس کی تضعیف کی ہے وہیں بزار نے اس کی توثیق بھی کی ہے۔ شیخ علاؤالدین فرماتے ہیں کہ کشف تام کے بعد یہی معلوم ہوا کہ بیہقی کے علاوہ کسی نے اس کو متہم بالوضع نہیں کہا، بلکہ خود بیہقی نے کتاب المعرفۃ میں اس حدیث کو ذکر کیا ہے اور اس کو منسوب بالوضع نہیں کیا۔
حافظ بیہقی کہتے ہیں کہ اس کا راوی علی بن زید لائق حجت نہیں، جواب یہ ہے کہ ترمذی کے نزدیک یہ راوی صدوق ہے اور موصوف نے اس کی کئی حدیثوں کو حسن کہا ہے۔ عجلی بھی اس میں کوئی مضائقہ نہیں بتاتے بلکہ امام مسلم نے دوسروں کے ساتھ ملا کر ان سے روایت کی ہے حاکم بھی ان سے روایت کرتے ہیں امام احمد نے تو مسند میں ان سے کئی روایتیں کی ہیں علاوہ ازیں طبرانی نے معجم کبیر میں اس روایت کو ابراہیم ابن زکریا عجلی کی متابعت سے بھی بیان کیا ہے
(۴) حدیث معاویہ رض کہ انھوں نے اپنی بہن ام حبیبہ رض (زوجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم) سے پوچھا: کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجامعت والے کپڑے میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے؟ انھوں نے بتلایا کہ ہاں! جب اس کپڑے میں نجاست کا اثر نہ دیکھتے تو پڑھ لیا کرتے تھے (رواہ مالک واسنادہ صحیح)
(۵) حدیث عائشہ کہ خود رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی منی کو دھوتے تھے (محلی)
اس سلسلہ میں بہت سے آثار بھی ہیں جو ابن ابی شیبہ نے حضرت عمر سے اور امام طحاوی وغیرہ نے حضرت عمر، ابوہریرہ، جابر بن سمرہ وغیرہ حضرات سے روایت کئے ہیں جن میں ان حضرات کا منی کو دھونا اور دھونے کا حکم دینا مذکور ہے حتیٰ کہ حضرت ابوہریرہ فرماتے ہیں کہ جب جگہ معلوم نہ ہو کہ منی کس طرف لگی ہوئی ہے تو کل کپڑے کو دھونا چاہئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ منی ناپاک ہے:۔

(۲۶

وقال الشافعیؒ رحمه المنیّ طاهرٌ والحجۃ علیہ مارَوَیناه وقال علیہ السلام انما یُغسل الثوب من خمسٍ وذَکَرَ منها المنیّ

ترجمہ : امام شافعی فرماتے ہیں کہ منی پاک ہے اور ان پر حجت وہ ہے جو ہم روایت کر چکے اور آپ کا ارشاد ہے کہ کپڑے کو پانچ چیزوں کی وجہ سے دھویا جائے گا ، اور منجملہ ان کے منی کو ذکر فرمایا:

تشریح : قولہ وقال الشافعی الخ شوافع حضرات ، حنابلہ ، اسحاق اور داؤد ظاہری کے یہاں انسان کی منی پاک ہے امام نووی کہتے ہیں کہ حضرت علی رضؓ ، سعد بن ابی وقاص رضؓ ابن عمر رضؓ اور حضرت عائشہ رضؓ سے بھی یہی مروی ہے ، بقول امام نووی شوافع کا ایک ضعیف وشاذ قول یہ ہے کہ مرد کی منی پاک اور عورت کی منی ناپاک ہے اور اس سے زیادہ شاذ قول یہ ہے کہ دونوں کی منی پاک ہے ،

حافظ ابن حزم نے محلی میں لکھا ہے کہ منی طاہر ہے خواہ وہ پانی میں گرے یا جسم اور کپڑے کو لگے ، اس کو دور کرنا واجب نہیں ، وہ تھوک کی طرح ہے کوئی فرق نہیں اور یہی قول سفیان ثوری ، شافعی ، احمدؒ ، ابو ثور ، ابو سلیمان اور ان کے اصحاب کا ہے ، نیز حافظ ابن قیم و حافظ ابن تیمیہ بھی منی کو طاہر کہتے ہیں چنانچہ ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں اور ابن قیم نے بدائع الفوائد میں اثبات طہارت کی سعی کی ہے اور شوافع حضرات کے یہاں حیوانات میں بھی ماکول وغیر ماکول کی تقسیم کی ہے کہ غیر ماکول جیوانات میں سے کتے ، خنزیر اور ان دونوں کے کسی ماکول جانور کے ساتھ میل کھانے کے نتیجہ میں جو نسل پیدا ہو اس کی منی نجس ہے ۔ ان کے علاوہ دیگر جانوروں کی منی میں تین قول ہیں اصح یہ ہے کہ ان کی منی پاک ہے ماکول ہوں یا غیر ماکول ۔ دوّم یہ کہ ناپاک ہے ، سوّم یہ کہ ماکول کی منی پاک ہے اور غیر ماکول کی منی ناپاک ہے ، طہارتِ منی کے بارے میں شوافع وحنابلہ کے مختلف دلائل ہیں ۔

(۱) حق تعالیٰ کا ارشاد ہے " وہو الذی خلق من الماء بشراً " اس میں منی کو ماء سے تعبیر کیا گیا جس کا مقصد یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ دونوں چیزیں ایک ہیں ، کیونکہ منی اور پانی میں کھلا فرق ہے ۔ پس اس کا مقصد اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ ان دونوں کا حکم طہارت ونجاست کے باب میں ایک ہے اور وہ یہ کہ پانی کی طرح منی بھی پاک ہے ۔

جواب یہ ہے کہ دوسری آیت " واللہ خلق کل دابۃ من ماء " میں ارشاد فرمایا گیا ہے کہ ہر جاندار کی تخلیق ماء سے ہوئی ہے اگر منی کو ماء سے تعبیر کرنا اس کی دلیل ہے تو پھر ہر جانور کی منی کو پاک کہنا چاہئے حالانکہ شوافع اس کے قائل نہیں ۔

(۲) ابن ماجہ میں ہے کہ منی انبیاء علیہم السلام کی اصل ہے اور انبیاء علیہم السلام بالکل پاک اور مقدس ہیں اس لئے ان کی اصل میں جو بھی چیز ہو اس کو پاک ہونا چاہئے ،

جواب یہ ہے کہ علقہ اور مضغہ سے انسان کا تعلق نطفہ کے مقابلہ میں بہت قریبی ہے تو ان کو ضرور

طاہر ماننا چاہئے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں نیز دم حیض سب ہی کی غذا ہے اور یہ ثابت نہیں کہ ان ایام میں انبیاء علیہم السلام کو حیض کے علاوہ کوئی اور غذا دی جاتی تھی تو کیا شوافع دم حیض کو بھی پاک کہیں گے؟

علاوہ ازیں لطف جس طرح انبیاء علیہم السلام کی اصل ہے اسی طرح فرعون وہامان، نمرود و شداد وغیرہ کی بھی اصل ہے تو اگر انبیاء علیہم السلام کا مقدس ہونا منی کی طہارت کی دلیل ہے تو ان شیاطین کا سراپا شیطنت ہونا نجاست کا بین ثبوت ہے،

(۳) حضرت عائشہ کے متعدد بیانات ایسے ہیں کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے کو رگڑ کر صاف کر دیا کرتی تھیں۔ ہمام بن حارث کی روایت ترمذی میں موجود ہے کہ یہ حضرت عائشہ کے یہاں مہمان ہوئے آپ نے زرد رنگ میں رنگی ہوئی چادر اوڑھنے کیلئے دی ان کو نہانے کی ضرورت ہوگئی اور چادر پر دھبے لگ گئے۔ آلودہ چادر واپس کرنے میں ان کو شرم دامنگیر ہوئی اس لئے انھوں نے اس کو دھو یا۔ چادر کا رنگ کچا تھا وہ کٹ گیا اس پر حضرت عائشہ نے فرمایا: لِمَ اَفْسَدَ عَلَیْنَا ثَوْبَنَا؟ انھوں نے ہمارا کپڑا خراب کیوں کردیا؟ پھر فرمایا اس کو تو رگڑ دینا کافی تھا۔ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے کو رگڑ کر صاف کر دیا کرتی تھی۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر منی ناپاک ہوتی تو اس کا کھرچ دینا جائز نہ ہوتا بلکہ دوسری ناپاک چیزوں کی طرح اس کا دھونا بھی ضروری تھا۔ جواب یہ ہے کہ اگر منی پاک ہوتی تو نہ پھر اس کے دھونے کی ضرورت تھی نہ کھرچنے کی۔ بیان جواز کیلئے کم از کم عمر میں ایک بار تو ایسا ہونا چاہئے تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آلودہ کپڑے میں نماز ادا فرماتے کیونکہ بیان جواز تو پیغمبر علیہ السلام کا وظیفہ ہے جس کو معمولی معمولی چیزوں میں بھی آپ نے اختیار فرمایا ہے لیکن منی کی طہارت کے باب میں پوری عمر میں کبھی آپ سے اس کا ثبوت نہیں ملتا۔

حافظ ابن حجر نے اس کے ثبوت میں مسلم کی روایت: لقد رأیتنی افرکہ من ثوب رسول اللہ علیہ وسلم فیصلی فیہ پیش کی ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ مجھے خوب یاد ہے کہ میں آپ کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیتی اور آپ اسی میں نماز ادا فرماتے۔ اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے نماز سے پہلے پہلے حضرت عائشہ نے اس مفروک کپڑے کو دھو دیا ہو۔

حافظ اس کا جواب دیتے ہیں کہ روایت مذکورہ میں فاء تعقیب ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ فرک کے فوراً بعد نماز کا عمل ہوا اس درمیان میں اور کوئی عمل نہیں کیا گیا پھر حافظ کہتے ہیں کہ اس سے زیادہ صریح روایت صحیح ابن خزیمہ میں ہے: انہا کانت تحکہ من ثوبہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یصلی۔ یعنی حضرت عائشہ آپ کے کپڑے سے منی کو رگڑ کر صاف کر رہی تھیں اور آپ نماز پڑھ رہے تھے جواب یہ ہے کہ جب منی پاک ٹھہری تو پھر نماز جیسی اہم عبادت کے دوران اس غیر ضروری عمل کی

جو بدرجۂ امکان خشوع وخضوع کے لئے قاطع یا نقصان دہ ہوسکتا ہے کیا ضرورت سمجھی گئی - ہم حضرت عائشہ کے بارے میں ہرگز ایسا خیال نہیں کرسکتے کہ وہ آپ کی نماز کے دوران کوئی ایسا کام کریں جس میں اندیشۂ ضرر تو ہو اور فائدہ کچھ نہ ہو- اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ جس کپڑے کا فرک کرچکی تھیں فرک کے بعد اس کا غسل بھی کرچکی تھیں اسی میں آپ نے نماز ادا فرمائی اب اس روایت کا اور دوسری صحیح روایات کا مفہوم تقریباً ایک ہوگیا کہ اگر منی خشک ہوکر جسم ہوگئی ہو تو دھونے کی ضرورت نہیں بلکہ رگڑ دینا کافی ہے اور مفروک کپڑے میں نماز کا جواز احناف بھی مانتے ہیں-

رہا فاء تعقیبیہ کا مسئلہ سو فاء واقعی تعقیب کیلئے آتی ہے لیکن ہر چیز کی تعقیب کی مدت اس کے مناسب حال ہوتی ہے کہا جاتا ہے - تزوج فلان فولدلہ - فلاں نے شادی کی پھر اس کے بچہ پیدا ہوا- یہاں فاء کا استعمال ہے حالانکہ نکاح اور بچہ کی پیدائش میں کئی ماہ کا فصل ہوتا ہے -پس ہوسکتا ہے کہ فوری طور پر فرک کردیا گیا ہو اس کے بعد دھودیا ہو اور نماز کا عمل بعد میں ہوا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ فاء بمعنی ثم ہو جیسے آیت " ثم خلقنا النطفۃ علقۃ فخلقنا العلقۃ مضغۃ فخلقنا المضغۃ عظاماً فکسونا العظام لحماً " تینوں جگہ فاء بمعنی ثم ہے -صحیح ابن خزیمہ میں دوسری جگہ " ثم یصلی فیہ " کے الفاظ وارد بھی ہیں (نصب الرایہ، بذل، فتح، عنایہ وغیرہ)

(۴) علامہ بنوری فرماتے ہیں کہ قائلین طہارت کی سب سے قوی دلیل حدیث ابن عباس رض ہے جس کی تخریج دارقطنی اور طبرانی نے مرفوعاً کی ہے "سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المنی یصیب الثوب، قال انما ہو بمنزلۃ المخاط او البزاق قال انما یکفیک ان تمسحہ بخرقۃ او باذخرۃ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منی کی بابت دریافت کیا گیا جو کپڑے میں لگ جائے، آپ نے فرمایا کہ منی بمنزلہ رینٹ اور تھوک کے ہے اور اس کو کپڑے یا اذخر سے صاف کردینا کافی ہے:

لیکن اس کی سند ضعیف اور اس کا رفع وہم ہے (آثار السنن للنیموی) اور طبرانی نے اس کو دوسری سند سے بواسطہ محمد بن عبید اللہ لیا ہے جس کے ضعف پر اجماع ہے (قالہ الہیثمی فی الزوائد) البتہ حضرت ابن عباس رض کا قول تعلیقاً بلفظ " المنی بمنزلۃ المخاط فامطہ عنک ولو باذخرۃ " (ترمذی) اور بروایت ہثیمی " لقد کنا نسلتہ بالاذخر والصوفۃ یعنی المنی " صحیح ہے لیکن دونوں میں ازالہ کا ذکر ہے جو بہ نسبت طہارت کے نجاست کا مرجح ہے، اور مخاط سے تشبیہ بظاہر صورت ازالہ کی مشابہت معلوم ہوتی ہے کہ دونوں لزج ہیں لکڑی وغیرہ سے زائل ہوسکتے ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ سلت کی صورت قلیل مقدار میں پیش آئی ہو جو حنفیہ کے نزدیک بقدر عفو ہے - لہٰذا حضرت ابن عباس رض کے قول مذکور کو احتمالات مذکورہ کی موجودگی میں حجت نہیں بنایا جاسکتا،

سوال فرک وسلت کی صورت میں منی کے کچھ اجزاء باقی رہ جاتے ہیں پھر طہارت کس طرح ہوجاتی ہے؟

جواب موزہ اور جوتہ بھی تو دلک سے پاک ہو جاتا ہے جیسا کہ روایتِ ابوداؤد وغیرہ سے ثابت ہے حالانکہ اس سے بھی پوری طرح نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا (انوارالباری)

پھر اس سلسلہ میں محدث نووی کا انصاف اور علامہ شوکانی کا اظہارِ حق بھی لائق تحسین ہے، علامہ نووی شرحِ مہذب میں فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے اس مسئلہ میں بہت سے قیاسات ومناسبات بے فائدہ ذکر کئے ہیں نہ ہم ان کو پسند کرتے ہیں نہ اُن سے استدلال کو جائز سمجھتے ہیں بلکہ ان کے لکھنے میں بھی تضییع وقت خیال کرتے ہیں، قاضی شوکانی نے ظاہری ہونیکے باوجود اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ قائلینِ طہارتِ منی یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ اشیاء میں اصل طہارت ہے لہذا اس سے بغیر کسی دلیل کے عدول نہیں کرسکتے لیکن اس کا جواب دیا گیا ہے کہ منی کو زائل کرنے کے جو تعبدی طریقے مروی ہوئے ہیں یعنی غسل، مسح، فرک، حت، سلت، حک۔ ان سے تو اس کی نجاست ہی ثابت ہوتی ہے کیونکہ کسی چیز کے نجس ہونیکی یہی دلیل کیا کم ہے کہ شریعت اس کے ازالہ کے طریقے بتلائے پس صواب یہی ہے کہ وہ نجس ہے اور اس کو طرق مذکورہ میں سے کسی ایک طریقہ پر زائل کرنا جائز ودرست ہے، قالہ الشوکانی فی النیل ص۴۹ (تعلیق بر نصب الرایہ):۔

(تنبیہ) طہارتِ منی کی طرف زیادہ شدت وقوت سے صرف امام شافعی گئے ہیں کیونکہ امام احمد سے بھی دو قول مروی ہیں۔ اس لئے امام شافعی کو اس معاملہ میں متفرد بھی کیا گیا ہے پھر اس تفرد کے الزام کو دفع کرنے کیلئے بعض حضرات نے تفصیلِ مذاہب لکھتے ہوئے تسامحات سے بھی کام لیا ہے مثلاً علامہ نووی نے شرح مسلم میں لکھا ہے "اور بہت سے حضرات منی کو طاہر کہتے ہیں حضرت علی رض، سعد بن ابی وقاص رض ابن عمر رض، حضرت عائشہ رض، داؤد، امام احمد سے اصح الروایتین میں یہی مروی ہے اور یہی مذہب امام شافعی واصحابِ حدیث کا بھی ہے، جس نے امام شافعی کو متفرد بہ قولِ طہارت سمجھا غلطی کی"

لیکن موصوف کی یہ بات کھٹکے سے خالی نہیں اس لئے کہ حضرت علی رض وعائشہ رض وغیرہ صحابہ کرام کی طرف طہارت منی کی روایت نقل نہیں ہوئی ہے اور امام ترمذی نے اس کو صرف قول غیر واحد من الفقہاء کہا ہے اور اجزاءِ فرک بغیر غسل کی روایت کو حضرت عائشہ رض سے منسوب کیا ہے، طہارت منی کو ان کا یا حضرت علی رض وغیرہ کا قول ومذہب ہونا نقل نہیں کیا،

علاوہ ازیں حضرت عائشہ رض کی احادیث پر تو حنفیہ کے مذہب کا بڑا مدار ہے اور ان کی روایات میں فرک یا غسل وغیرہ ضرور موجود ہے پھر ان کو قائلین طہارت میں کیسے شمار کرسکتے ہیں؟ یہ فرک وغسل وغیرہ کا اہتمام وروایت ہی بتلا رہا ہے کہ وہ اس کو پاک نہیں سمجھتی تھیں اور اگر بالفرض ایسا سمجھتی تھیں تو اپنی روایات کے خلاف عمل یا عقیدہ بھی تو حنفیہ کے خلاف پڑے گا، اور ایسا ہوتا تو دوسری صف کے حضرات ضرور اس کو بھی حنفیہ کے مقابلہ میں پیش کرتے حالانکہ ایسا نہیں ہوا (انوارالباری بتغیر):۔

ولو اصاب البدنَ قال مشائخنا رح يطهر بالفرک لان البلوٰی فیہ اشدّ وعن ابی حنیفۃ رح انہ لا یطہر الّا بالغسل لان حرارۃ البدن جاذبۃ فلا یعود الی الجرم والبدن لا یمکن فرکہ والنجاسۃ اذا اصابت المرأۃ او السیف اکتفی بمسحہما لانہ لا تتداخلہما النجاسۃ وما علی ظاہرہ یزول بالمسح

ترجمہ

اور اگر منی بدن پر لگ جائے تو ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ رگڑنے سے بدن پاک ہوجائیگا کیونکہ اس میں لوگ زیادہ مبتلا ہوتے ہیں، اور امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ بغیر دھوئے بدن پاک نہ ہوگا کیونکہ بدن کی گرمی جذب کرنے والی ہے تو نجاست جرم کی طرف واپس نہ ہوگی اور بدن کا کھرچنا ممکن نہیں اور نجاست جب آئینہ یا تلوار پر لگ جائے تو ان کو پونچھ دینا کافی ہوگا، کیونکہ نجاست ان کے اندر گھس نہیں سکتی اور جو کچھ ان کے اوپر لگ رہی ہے وہ پونچھنے سے صاف ہوجائیگی: تشریح:

قولہ ولو اصاب البدن الخ منی اگر بدن پر لگ کر خشک ہوجائے تو عموم بلوٰی کی وجہ سے ظاہر مذہب کا اعتبار کرتے ہوئے ہمارے مشائخ نے کھرچنے کو کافی سمجھا ہے، لیکن امام صاحب خشک اور تر دونوں حالتوں میں دھونیکا حکم دیتے ہیں (کافی، قاضی خاں، خلاصہ) لیکن امام صاحب کی دلیل محلِ تأمل ہے کیونکہ حرارتِ بدن جب جاذب ہے تو جو اجزاء بدن میں پیوست ہوگئے ہیں وہ دھونے سے بھی برآمد نہ ہونگے نیز بدن سے کھرچنا اس طرح ممکن ہے کہ منی کو کھرچ کر جھاڑ دیا جائے ممکن ہے امام صاحب کی طرف سے یہ جواب ہو کر شرعاً طہارت پانی ہی سے معتبر ہے خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر مذہب اور فتوی کی رو سے بدن خشک منی کے کھرچنے سے پاک ہوجاتا ہے بشرطیکہ سرِ ذکر پاک ہو پیشاب وغیرہ نہ لگ رہا ہو، بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر منی سے پہلے مذی بھی آئے تو کھرچنے سے پاک نہ ہوگی اور اگر پہلے مذی نہ آئے تو کھرچنا بھی کافی ہوسکتا ہے (عینی البدایہ فتح القدیر)

قولہ اذا اصابت المرأۃ الخ جو جسم مکتنز الاجزاء اور صیقل ہو جیسے آئینہ، تلوار، چھری، چاقو وغیرہ اگر اس پر نجاست لگ جائے تو وہ پونچھنے سے پاک ہوجائیگا کیونکہ نجاست ان کے اندر تو گھس نہیں سکتی اور جو کچھ اوپر لگی ہے وہ پونچھنے سے صاف ہوجائے گی، اصل یعنی مبسوط میں ہے کہ پیشاب اور خون کی صورت میں دھوئے بغیر پاک نہ ہوگا اور تر پاخانہ کا بھی یہی حکم ہے ہاں اگر خشک ہو تو شیخین کے نزدیک رگڑنے سے پاک ہوجائے گا اور امام محمد کے نزدیک دھونا ہی پڑیگا، لیکن امام کرخی نے مختصر میں ذکر کیا ہے کہ تلوار پونچھنے سے پاک ہوجائیگی نجاست خشک ہو یا تر جرم دار ہو یا غیر جرم دار، اور اس بارے میں امام محمد کا اختلاف ذکر نہیں کیا پس صاحب کتاب نے گویا اسی کو اختیار کیا ہے جو امام کرخی نے ذکر کیا ہے، صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ فتوی کیلئے یہی مختار ہے کیونکہ (صاحب ہدایہ نے تجنیس میں ذکر کیا ہے کہ) صحابہ کرام کافروں کو قتل کرکے اپنی خون آلود تلواروں کو رگڑ کر صاف کردیتے اس کے بعد نماز پڑھتے تھے:-

وان اصابتِ الارضَ نجاسۃٌ فجفّت بالشمس وذھب اثرُھا جازت الصلوۃُ علی مکانھا وقال زفرؒ والشافعیؒ لا تجوز لانہ لم یوجدِ المزیلُ ولھذا لا یجوز التیمم بھا

ترجمہ

اور اگر نجاست زمین کو لگ کر دھوپ سے خشک ہو جائے اور اس کا اثر جاتا رہے تو اس جگہ نماز جائز ہے امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ جائز نہیں کیونکہ نجاست کو زائل کرنیوالی کوئی چیز نہیں پائی گئی۔ اسی لئے اس پر تیمم جائز نہیں ہے:۔ تشریح:

قولہ وان اصابت الارض الخ اگر زمین پر نجاست لگ جائے پھر اس کا اثر زائل ہو جائے تو احناف کے یہاں وہ (نماز کے لئے) پاک ہو جاتی ہے خواہ ازالۂ اثر پانی کے ذریعہ سے ہو یا دھوپ آگ اور ہوا وغیرہ کے ذریعہ خشک ہونے کی صورت میں ہو۔ امام شافعی کا ایک قول اور شوافع میں سے نووی کی رائے ہمارے موافق ہے۔ حضرت ابو قلابہ سے بھی یہی مروی ہے۔ فانہ قال جفوف الارض طھورہا زمین کی پاکی اس کا خشک ہو جانا ہے:۔

قولہ وقال زفر الخ احناف میں سے امام زفر، اور امام مالک، امام شافعی، امام احمد کے یہاں پانی کے بغیر زمین پاک نہیں ہوتی، ان کی دلیل صحیحین کی حدیث اعرابی ہے امام بخاری کے الفاظ ہیں "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأی اعرابیا یبول فی المسجد فقال: دعوہ حتی اذا فرغ دعا بماء فصبّہ علیہ" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دیہاتی کو مسجد میں پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو لوگوں سے فرمایا: اسے چھوڑ دو، جب وہ پیشاب سے فارغ ہو گیا تو پانی منگا کر اس جگہ بہا دیا، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نجاست زائل کرنے کیلئے پانی کا استعمال ہی ناگزیر ہے اس لئے کہ اگر ہوا یا دھوپ سے خشک ہونے پر بھی پاکی حاصل ہو سکتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پانی کا ڈول منگانے اور اس پر بہانے کا حکم دینے کی ضرورت نہ تھی بلکہ آپ فرما دیتے کہ چھوڑ دو سوکھنے کے بعد خود ہی پاک ہو جائے گی۔ جواب یہ ہے کہ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ زمین کی طہارت کا طریقہ صرف پانی بہانے ہی میں منحصر ہے کیونکہ زمین کی تطہیر کا ایک طریقہ کھودنا اعرابی کی اسی حدیث میں اسی واقعہ سے متعلق دو مسند طریقوں سے حافظ دار قطنی نے اور دو مرسل طریقوں سے دار قطنی اور امام ابو داؤد نے روایت کیا ہے معلوم ہوا کہ زمین کی طہارت کا طریقہ صرف پانی بہانے میں ہی منحصر نہیں علاوہ ازیں امام ابو داؤد نے "باب فی طھور الارض اذا یبست" کے ذیل میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے "قال: کنت ابیت فی المسجد فی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکنت فتًا شابًا عزبا وکانت الکلاب تبول وتقبل وتدبر فی المسجد فلم یکونوا یرشون شیئا من ذلک" حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رات کو مسجد میں رہا کرتا تھا اور میں کنوارا نوجوان تھا، مسجد میں کتے آکر پیشاب (باقی بر صفحہ ۲۰۸)

ولنا قولہٗ علیہ السلام ذکاۃُ الارضِ یُبسُھا وانما لا یجوز التیمم لان طھارۃَ الصعید ثبتت شرطًا بنصِ الکتاب فلا تتأدّی بما ثبت بالحدیثِ

ترجمہ

اور ہماری دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ زمین کی پاکی اس کا خشک ہوجانا ہے، اور تیمم اس لئے جائز نہیں کہ مٹی کی پاکی تو بطور شرط نص کتاب سے ثابت ہے پس اس کی ادائیگی حدیث سے ثابت شدہ چیز سے نہ ہوگی:۔ تشریح:

قولہ ولنا قولہ علیہ السلام الخ ہماری دلیل حضرت عائشہ رضؓ کی حدیث ہے "زکاۃ الارض یبسہا" زمین کی پاکی اس کا خشک ہوجانا ہے، شیخ ابوزید دبوسی نے اسرار میں اس کو حضرت عائشہ رضؓ پر موقوف قرار دیا ہے اور مرفوع قول یہ مانا ہے "ایما ارض جفت فقد ذکت" وہکذا ایضًا فی مبسوط شیخ الاسلام (کفایہ) اور بعض مشائخ نے اس کو محمد بن الحنفیہ کا اثر مانا ہے، ابن ابی شیبہ نے اس کو محمد بن الحنفیہ سے بھی روایت کیا ہے اور ابو قلابہ سے بھی، اور عبدالرزاق نے مصنف میں ابوقلابہ سے اس طرح روایت کیا ہے "جفوف الارض طہورہا" علامہ عینی فرماتے ہیں کہ محمد بن الحنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں لیکن صحابہ ان کے فتویٰ کو جائز سمجھتے تھے، پس ان کے مذکورہ فتویٰ کے مقابلہ میں جب کسی دوسرے صحابی سے خلاف منقول نہیں ہے، تو یہ اجماع سکوتی ہوا بلکہ ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین اور ابوقلابہ سے اس کے موافق ہی مروی ہے بالخصوص حضرت عائشہ رضؓ سے بھی موافق ہی مروی ہے اس لئے اس پر مدار رہا،

نیز ہمارے اکثر اصحاب نے حدیث ابن عمر رضؓ "قال کنت ابیت فی المسجد الخ (ابوداؤد، ابن خزیمہ) سے بھی استدلال کیا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ جب زمین کو پانی سے نہیں دھویا جاتا تھا اور وہاں نماز بھی پڑھی جاتی تھی تو رات بھر میں چونکہ وہ زمین خشک ہوجاتی تھی اس لئے اس کو پاکی کا سبب سمجھا جاتا تھا اگر زمین کا پاک ہونا خشک ہونے کے لحاظ سے معتبر نہ ہوتا تو اس کو ناپاک چھوڑ دینا لازم آئیگا حالانکہ اول تو مسجد کی تطہیر کا حکم واجبی، دوسرے چھوٹی مسجد جب سب کو وہیں نماز پڑھنے کا حکم تھا تو انھیں جگہوں پر کھڑا ہونا پڑتا تھا اور کتوں کی یہ حرکت کسی خاص جگہ نہیں بلکہ مسجد کے متفرق مقامات میں تھی

(بقیہ ص۲۰۷) کرجاتے لیکن صحابہ اس پر پانی نہیں چھڑکتے تھے، پس اگر زمین کا پاک ہونا خشک ہونے کے لحاظ سے معتبر نہ مانا جائے تو اس کو ناپاک چھوڑ دینا لازم آئے گا جو تطہیر مسجد کے بالکل خلاف ہے:۔

قولہ لانہ لم یوجد الخ شوافع نے زمین کو کپڑے پر بھی قیاس کیا ہے کہ جس طرح کپڑا خشک ہونے سے پاک نہیں ہوتا اسی طرح زمین بھی پاک نہ ہوگی کیونکہ مزیل نجاست امر نہیں پایا گیا، یہی وجہ ہے کہ ایسی زمین پر تیمم کرنا جائز نہیں، لیکن احناف نے اس قیاس کو ان احادیث کی وجہ سے ترک کردیا جو آگے آرہی ہیں:۔

پس یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ مسجد کو یونہی ناپاک چھوڑ دیا جائے،
علامہ خطابی نے معالم السنن میں اس کی یہ تاویل کی ہے کہ "کانت الکلاب تبول" کا مطلب یہ ہے کہ مسجد سے باہر پیشاب کرتے تھے، اور "تقبل وتدبر فی المسجد" کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں آتے جاتے تھے کیونکہ یہ تو نہیں ہوسکتا کہ کتوں کو مسجد میں پیشاب کرنے کا موقع دیا جاتا اور مسجد کی اہانت کرائی جاتی، یہی بات منذری نے بھی کہی ہے جیساکہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں نقل کیا ہے،
جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض حضرت ابن عمرؓ کا مقصد یہی بیان کرنا تھا کہ کتے مسجد سے باہر پیشاب کرتے اور مسجد کے اندر گھومتے تھے تو مسجد سے باہر کا حال ذکر کرنے کا فائدہ کیا تھا؟ اور انھیں یہ کیسے معلوم ہوا کہ رات کے وقت جو کتے مسجد میں آتے ہیں وہ باہر پیشاب کرکے آتے ہیں اور مسجد میں نہیں کرتے یہاں تک کہ وثوق کے ساتھ باہر پیشاب کرنے اور اندر نہ کرنے کی خبر دیتے ہیں پھر اگر مساجد کو کتوں کے پیشاب سے بچانا احترام مساجد ہے تو مساجد میں ان کی آزادانہ آمدورفت بھی تو ان کے احترام کے خلاف ہے، مگر ابتداء دور اسلام میں چونکہ مساجد کی چہار دیواری اور دروازے لگانے کا اہتمام نہ ہوسکا تھا اس واسطے ایسی چیزیں برداشت کی گئیں، اسکے بعد تکریم مساجد وتطہیر کا اہتمام کیا گیا تو دروازے لگانیکا دستور ہوا جیساکہ علامہ عینی وابن حجر نے لکھا ہے
سوال صحیحین میں تو اعرابی کے پیشاب کرنے اور اس پر پانی ڈالنے کا حکم ضروری ہے، جواب بقول علامہ عینی ان دونوں باتوں میں کوئی معارضہ نہیں کیونکہ ہمارے نزدیک تو پانی سے بھی زمین پاک ہو جاتی ہے پس ہمارا عمل تو دونوں طریق پر ہے، محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اعرابی کے پیشاب پر پانی بہانے کا حکم اسلئے ہے کہ وہ دن کا واقعہ تھا اور دن میں مسلسل نمازیں ہوتی ہیں، نماز سے پہلے اس کا خشک ہونا مشکل تھا اسلئے پانی سے دھونے کا حکم فرمایا، برخلاف رات کے کہ اس میں کتوں کا پیشاب ضرور خشک ہوجاتا تھا، یا نماز کا وقت قریب ہونے کی وجہ سے یا اس لئے کہ دونوں قسم کی طہارتوں میں سے بہتر طہارت کا ارادہ کیا ہو دھونے کا حکم کیا تھا:۔
(فائدہ) محقق عینی نے عمدۃ القاری میں لکھا ہے کہ ہمارے اصحاب (حنفیہ) کا مسلک یہ ہے کہ جب کسی زمین پر نجاست لگے تو اگر وہ زمین نرم ہو اس پر پانی ڈالیں گے تاکہ وہ پانی اندر اتر جائے، جب اوپری سطح پر نجاست کا اثر باقی نہ رہے تو اس زمین کی طہارت کا حکم کردیا جائے گا (اس میں کوئی عدد شرط نہیں کہ کتنی بار پانی ڈالیں گے بلکہ یہ بات پاک کرنیوالے کی فقہی سمجھ پر موقوف ہے) اور اگر زمین سخت ہو اور ڈھلوان ہو تو اس کے نشیبی حصہ میں گڑھا کھودیں گے اور اس پر تین بار پانی بہائیں گے اس کے بعد گڑھے کو مٹی سے بھر دیں گے (تاکہ وہ جگہ بھی پاک ہوجائے) اور اگر وہ سخت زمین کا حصہ سطح مستوی ہو کہ پانی اس پر نہ ڈھل سکے تو اس کو دھونا بے فائدہ ہے اس کی ناپاک مٹی کھود کر پھینک دیں گے اور امام اعظم سے یہ بھی منقول ہے کہ زمین اس وقت تک پاک نہ ہوگی جب تک اس جگہ تک نہ کھود دیں جہاں تک نجاست

کی تری کا اثر پہنچ گیا ہے اور اس مٹی کو وہاں سے ہٹا دیں گے،
اس تفصیل کے بعد موصوف نے یہ بھی لکھا ہے کہ حنفیہ نے زمین کھود کر پاک کرنے کا طریقہ اپنی طرف سے نہیں بلکہ حدیث ہی کی وجہ سے جائز کیا ہے چنانچہ اسکی دلیل دو حدیثیں ہیں جن کو دار قطنی نے روایت کیا ہے ایک حضرت عبد اللہ اور ایک حضرت انس سے کہ "ایک اعرابی نے مسجد میں پیشاب کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ اس جگہ کو کھود و اور اس پر ایک بڑا ڈول پانی کا ڈال دو" اور ابوداؤد نے عبد اللہ بن معقل سے روایت کیا ہے کہ "ایک اعرابی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ نماز پڑھی پھر مسجد کے ایک حصہ میں پیشاب کیا، لوگوں نے اسکو روکا تو آپ نے ان کو منع فرمایا اور پھر حکم کیا کہ جس جگہ اس نے پیشاب کیا ہے اس مٹی کو وہاں سے لیکر پھینک دو اور اس جگہ پانی بہا دو، علامہ خطابی کہتے ہیں کہ ابوداؤد نے اس حدیث کو ذکر کرکے تضعیف کی ہے اور مرسل کہا ہے، مگر موصوف کی یہ تعبیر صحیح نہیں کیونکہ ابوداؤد نے اسکو ضعیف نہیں کہا ہے بلکہ صرف اس کے مرسل ہونے کی صراحت کی ہے جو ضعف کو مستلزم نہیں بہرکیف احناف نے مختلف احادیث و آثار کو مختلف صورتوں پر محمول کرکے سب پر عمل کیا ہے اور دوسرے اصحاب مذاہب نے صرف حدیث ابوہریرہ رض پر عمل کیا اور باقی کو ترک کر دیا ہے، احناف نے حدیث ابوہریرۃ وحدیث انس رض کو جن میں زمین کھودنے کا ذکر نہیں ہے ایک خاص صورت پر محمول کیا اور حدیث طاؤس وغیرہ کو حفر والی صورت پر اور حدیث ابن عمر کو خشک ہونے کی صورت پر:-

(تنبیہ) علامہ نووی نے حنفیہ کی طرف یہ امر منسوب کیا ہے کہ ان کے نزدیک زمین کی طہارت۔ زمین کی ناپاک مٹی کھود کر اس جگہ سے دور کئے بغیر نہیں ہو سکتی، حالانکہ جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا احناف کے یہاں زمین کی طہارت کیلئے مختلف صورتوں میں بہ اتباع حدیث و آثار مختلف صورتیں ہیں، چنانچہ خود حافظ ابن حجر نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے کہ نووی وغیرہ نے جو اس طرح مطلق اور عام بات حنفیہ کی طرف منسوب کردی ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ کتب حنفیہ میں تفصیل مذکور ہے:-

قولہ وانما لایجوز التیمم الخ امام زفر اور امام شافعی نے جو یہ کہا تھا "ولہذا لایجوز التیمم بہ" اس کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ مذکورہ زمین سے تیمم کا جائز نہ ہونا اس لئے ہے کہ باب تیمم میں طہارت صعید کا شرط ہونا بالنص کتاب "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا" سے ثابت ہے لہذا یہ بذریعہ خبر واحد ثابت شدہ سے ادا نہ ہوگا کیونکہ خبر واحد مفید قطع ویقین نہیں ہوتی پس جفاف ارض سے زمین کی طہارت قطعی نہ ہوئی اور کتاب مقتضی قطعیت ہے،

سوال پہلے یہ بات گذر چکی کہ جائے نماز کی طہارت دلالۃ النص "وثیابک فطہر" سے ثابت ہے اور ثابت بالدلالۃ قطعی ہونے میں ثابت بالعبارۃ کے مثل ہوتا ہے یہاں تک کہ دلالۃ النص سے حدود و کفارات کا ثبوت ہو سکتا ہے تو جیسے زمین مذکور سے تیمم جائز نہیں ایسے ہی اس پر نماز بھی جائز نہیں (باقی بر صفحہ ۲۱۱)

وقدرُ الدرهمِ وما دونه من النجسِ المغلّظِ كالدمِ والبولِ والخمرِ وخرءِ الدجاجِ وبولِ الحمارِ جازت الصلوٰةُ معه وان زاد لم تجز

(نجاستِ غلیظہ و خفیفہ کا ضابطہ اور قدرِ درہم کی تحقیق)

ترجمہ: بقدر درہم یا اس سے کم نجاست غلیظہ جیسے خون، پیشاب، شراب، مرغی کی بیٹ، گدھے کے پیشاب کیساتھ نماز جائز ہے، اگر اس سے بڑھ جائے تو جائز نہیں:۔ تشریح:

قولہ وقدر الدرہم الخ محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس بحث میں جو کچھ مذکور ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں چند ضروری امور پیش نظر ہیں ۱؎ غلیظ و خفیفہ نجاست کے قاعدہ کا بیان ۲؎ نجاستِ غلیظہ کا قدر درہم سے زائد ہونے پر مانع نماز ہونا ۳؎ اور قدر درہم یا اس سے کم کا معاف ہونا ۴؎ قدر درہم کی تحقیق ۵؎ نجاستِ خفیفہ کا کثیر فاحش ہونے پر مانع ہونا،

سوامر اول کا بیان یہ ہے کہ نجاست کی دو قسمیں ہیں، غلیظ اور خفیفہ، ان کا ضابطہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک نجاست غلیظ کا ثبوت ایسی نص سے ہوتا ہے جس کے معارض دوسری نص مثبتِ طہارت

(بقیہ صنا ۲۱)

ہونی چاہیئے، جواب یہاں آیت ظنی ہے کیونکہ اس کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ بعض مفسرین نے کہا ہے کہ اس سے مراد حسی تطہیر ثوب ہے اور بعض علمائے کے نزدیک کپڑوں کے پاک رکھنے سے مراد نفس کا برے اخلاق سے پاک رکھنا ہے، اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ تطہیر ثوب سے مراد تکبر و غرور سے ممانعت کے پیش نظر تقصیر ثوب ہے کیونکہ اہل عرب ازراہ غرور و نخوت کپڑے کو نیچے تک لٹکا کر چلتے تھے واذا کان کذلک کان ظنی الدلالۃ، سوال اگر یہی بات ہے تو لفظ طیب میں طاہرا ور منبت دونوں کا احتمال ہے چنانچہ امام ابو یوسف و شافعی نے طیب کو منبت پر محمول کیا ہے اور عدم عموم مشترک کی بنا پر دونوں مراد نہیں ہو سکتے پس یہ لفظ مؤول ہوا جو عام کی طرح ظنی ہوتا ہے لہذا نماز کی طرح تیمم بھی جائز نہ ہونا چاہیئے، جواب لفظ طیب میں احتمال مذکور کا ہونا تو مسلّم ہے لیکن اس سے طاہر کا مراد ہونا اجماعی ہے اختلاف تو اثبات کے شرط ہونے اور نہ ہونے میں ہے فیکون اشتراط الطہارۃ قطعیاً ثابتاً ذی الطہارۃ تثبت بخبر الواحد (عنایہ) بعض حضرات نے عدم جواز تیمم کی تقریر یوں کی ہے کہ صعید ناپاک ہونے سے پہلے خود بھی پاک تھی اور دوسری چیزوں کو پاک کرنے والی بھی تھی ارشاد نبوی ہے "جُعِلَت لی الارضُ مسجداً و طہوراً"، لیکن ناپاک ہونیکے بعد اس کے یہ دونوں وصف جاتے رہے البتہ ناپاک زمین کا خشک ہو جانا ایک درمیانی حالت ہے کہ شرعی طور پر پاک ہونا تو معلوم ہو گیا لیکن اس کا دوسرا وصف پاک کرنیوالی ہونا مجہول رہا اس لئے نماز کے جواز اور تیمم کے عدم جواز کا درمیانی حکم مناسب معلوم ہوا، محقق بن الہمام فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ کی تقریر سے یہ تقریر زیادہ بہتر معلوم ہوتی ہے (فتح)

نہ ہو، اگر دو نص باہم متعارض ہوں تو پھر نجاست خفیفہ کہلائے گی جیسے حدیث عرنیین تو اونٹ کے پیشاب کے پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے اور حدیث استنزہوا الخ اس کی نجاست پر دلالت کرتی ہے،

اور صاحبین کے نزدیک اس بارے میں علماء کا اختلاف معتبر ہے یعنی اختلاف مجتہدین کی وجہ سے تخفیف آجاتی ہے پس جس کے نجاست پر اجماع ہو چکا ہو وہ غلیظہ ہے اور جس میں اختلاف ہو وہ خفیفہ ہے، پس خون، شراب، مرغی و بطخ وغیرہ کی بیٹ اور آدمی اور غیر ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب بالاتفاق یہ سب نجاست غلیظہ ہیں کیونکہ نہ ان میں اختلاف ہے اور نہ تعارض نصوص، البتہ ثمرۂ اختلاف گوبر جیسی نجاستوں میں ظاہر ہوگا ۔ کہ امام صاحب کے نزدیک یہ نجاست غلیظہ ہوگی ۔ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث لیلۃ الجن کی وجہ سے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے برائے استنجاء دو پتھر اور ایک گوبر کا ٹکڑا لایا گیا تو آپ نے یہ کہہ کر گوبر کو پھینک دیا کہ یہ رجس یا رکس ہے یعنی پلید اور ناپاک ہے، اس کے معارض کوئی دوسری نص نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی نجاست خفیفہ ہوگی کیونکہ امام مالک اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک گوبر پاک ہے تو نجاست اتفاقی نہ رہی اختلافی ہوگئی،

صاحب ہدایہ نے نجاست غلیظ وخفیفہ کی تعریف ذکر نہیں کی صرف مثال پر اکتفا کیا ہے، اس واسطے کہ امام صاحب اور صاحبین کے مسلکین پر اعتراض واقع ہوتا ہے کیونکہ امام صاحب کے مسلک کا مقتضی یہ ہے کہ گدھے کا جھوٹا نجس بنجاست خفیفہ ہو اس لئے کہ اس کی بابت نصین متعارضین ہیں یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "کل من سمین مالک" اور آپ کا ارشاد "الکفئوا القدور" حالانکہ امام صاحب کے نزدیک بھی گدھے کا جھوٹا پاک ہے، اور صاحبین کے مسلک کا مقتضی یہ ہے کہ ان کے نزدیک منی کی نجاست خفیفہ ہو کیونکہ اس میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ امام شافعی منی کو پاک کہتے ہیں حالانکہ صاحبین کے نزدیک بھی منی کی نجاست غلیظ ہے نہ کہ خفیفہ،

امر دوم وسوم کا مسئلہ کتاب سے ظاہر ہے کہ ایک درہم یا اس سے کم مقدار خون، پیشاب، شراب مرغی کی بیٹ، گدھے کا پیشاب وغیرہ غلیظ نجاستوں میں سے اگر لگ جائے تو اس کے ساتھ نماز ہو جائے گی، لیکن اگر نجاست اس مقدار سے بڑھ جائے تو پھر نماز جائز نہ ہوگی :۔

قولہ کالدم والبول الخ خون سے مراد انسان یا کسی جانور کا بہنے والا خون ہے جسکی حرمت نص قرآنی سے ثابت اور بلا اختلاف اجماعی ہے، اس کے کھانے کی حرمت پر تو اجماع ہے مگر شوافع کے نزدیک اس کی نجاست غلیظ کے دو طریقے ہیں، لیکن اس سے بارہ قسم کے خون مستثنیٰ ہوں گے، خون شہید کہ جب تک شہید پر ہو ناپاک نہ ہوگا حتی کہ اگر نماز میں شہید خون آلود کو اٹھائے ہوئے ہو تو نماز صحیح رہے گی، بخلاف غیر شہید مقتول کے کہ وہ بغیر غسل پاک نہ ہوگا اور اگر کافر مقتول ہوگا تو وہ غسل کے باوجود بھی ناپاک رہے گا، نیز دم مسفوح سے مشک بھی مستثنیٰ ہے کہ اگرچہ وہ بھی ہرن کا مخصوص خون ہوتا ہے لیکن فقہاء کے اسکے کھانے اور نفع

اٹھانے کو جائز قرار دیتے ہیں، لاغر گوشت[۲] اور رگوں[۳]، کلیجہ[۴]، تلی[۵]، دل کا خون، ایسی مذبوحہ جانور کی رگوں اور گوشت میں جو خون رہ جائے وہ اگرچہ فاحش ہو کپڑے کو خراب نہیں کرے گا کیونکہ وہ دم مسفوح نہیں ہے، لیکن صاحب ہدایہ نے تجنیس میں اس پر کلام کیا ہے کہ اگرچہ وہ دم مسفوح میں داخل نہیں لیکن بلاشبہ دم مسفوح کے مجاور رہنا پڑے گا اور ناپاک چیز کی مجاورت سے بھی شئ ناپاک ہو جاتی ہے، اور امام ابو یوسف کی روایت کے مطابق باقی کھانے کے حق میں معاف ہے نہ کہ کپڑے میں (فتح) البتہ بہنے والے خون میں سے اگر گوشت کو لگ گیا ہو تو وہ ناپاک نہ ہوگا (قاضی خاں) محیط، منیہ) خون غیر سائل[۶]، مچھلی کا[۷] خون، مچھلی وغیرہ جو آبی جانور ہیں طرفین کے نزدیک ان کا خون کپڑے کو ناپاک نہیں کرتا (قاضی خاں) پسّو، مچھر[۸]، کھٹمل[۹]، جوں[۱۰] کا خون۔ بھی پاک ہے اگرچہ کثیر ہو (خزانۃ الفتاوی، سراج)

اور پیشاب سے مراد انسان اور جانوروں کا ہے جن کا گوشت کھانا حرام ہے اور ان کا پیشاب نجاست غلیظ میں شمار ہے، چاہے انسان اناج کی غذا استعمال کرتا ہو یا پھل پھول، دودھ پر گذارہ ہو، بڑا ہو یا بچہ، لڑکا ہو یا لڑکی، بڑے آدمی کا پیشاب تو بالاجماع نجاست غلیظ ہے چنانچہ ابن المنذر نے احناف و شوافع کا اس پر اجماع نقل کیا ہے، البتہ چھوٹا بچہ جو ابھی کھانا نہیں کھاتا اس کے پیشاب کے ناپاک اور غلیظ ہونے پر بھی تمام اہل علم متفق ہیں بجز داؤد ظاہری کے جن کا خلاف معتبر نہیں ہے تاہم امام شافعی کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے اسی طرح امام اوزاعی بھی کہتے ہیں کہ بچہ جب تک کچھ نہ کھائے اس کے پیشاب میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، عبد اللہ بن وہب کا قول بھی یہی ہے،

البتہ جانوروں میں سے چمگادڑ اور چوہے کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا کیونکہ چمگادڑ کا پیشاب پاک ہے اور چوہے سے احتراز نہایت مشکل ہے، اسی پر فتویٰ ہے (تاتارخانیہ) اور اشباہ میں ہے کہ بلی کا پیشاب بھی یا الٹے برتنوں کے علاوہ اور چیزوں میں معاف ہے پس مفتی بہ قول کے مطابق یہ بھی مستثنیٰ ہونا چاہیے!

شراب۔ اس کے حرام اور ناپاک ہونے پر سب کا اجماع ہے اس لئے نجاست غلیظ شمار ہوگی، خمر کے علاوہ دوسری شرابوں کے متعلق مختلف روایات ہیں بعض میں خمر کی طرح نجاست غلیظہ اور بعض میں نجاست خفیفہ اور بعض میں طہارت کا حکم ہے۔ صاحب بحر نے نجاست غلیظہ کی اور صاحب نہر نے نجاست خفیفہ کی روایت کو ترجیح دی ہے!۔

قولہ جازت الصلوۃ الخ نماز کا جواز صرف اس معنی کر ہے کہ اس کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہو جائیگی اور نماز بالکل باطل نہ ہوگی (وہو قول الشعبی اخذنا بہ لانہ اوسع (عنایہ) چنانچہ مشائخ حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ قدر درہم معاف ہونیکا مطلب صرف جواز صلوۃ ہے اگر اس حالت میں نماز پڑھیگا تو کراہت تحریمی ضرور ہوگی، (وکان النخعی یقول: اذا بلغت مقدار الدرہم منعت (عنایہ) اور اس سے زیادہ کی صورت میں تو شارحین اور اہل فتاوی کی رائے کے مطابق جائز ہی نہ ہوگی، البتہ اگر قدر درہم سے بھی کم ہو تو نماز بھی (باقی بر صفحہ ۲۱۴)

وقال زفر رح والشافعي رح قليلُ النجاسة وكثيرُها سواءٌ لانّ النصّ الموجبَ للتطهير لم يفصل ولنا انّ القليلَ لا يمكن التحرّزُ عنه فيجعلُ عفواً وقدّرناه بقدر الدرهم اخذاً عن موضع الاستنجاءِ

ترجمہ: امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ نجاست تھوڑی ہو یا زیادہ برابر ہے کیونکہ موجب تطہیر نص نے کوئی تفصیل نہیں کی، ہماری دلیل یہ ہے کہ تھوڑی نجاست سے بچنا ممکن نہیں اس لئے عفو قرار دیا جائے گا اور اس کا اندازہ ہم نے قدر درہم سے کیا ہے موضع استنجاء سے لیتے ہوئے :۔

تشریح: قولہ وقال زفر الخ امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک مطلقاً نجاست کے دھونے کا حکم ہے نجاست قلیل ہو یا کثیر، غلیظ ہو یا خفیف سب یکساں ہیں کیونکہ جس نص میں تطہیر کا حکم ہے مثلاً قول باری "وثیابک فطہر" اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے، البتہ مکھی کے پاخانہ کی برابر نجاست کے حقیر ذرات جو اگرچہ نگاہ سے کم نظر آتے ہیں لیکن دوربین سے بہت معلوم ہوتے ہیں وہ اس سے خارج ہیں لعدم امکان التحرز عنہ :۔
قولہ ولنا ان القلیل الخ ہم یہ کہتے ہیں کہ معمولی نجاست سے بچنا چونکہ عادۃً ممکن نہیں ہے اس لئے اتنی نجاست کو معاف کرنا پڑے گا اور ہم نے اس کا اندازہ ایک درہم کی مقدار کے ساتھ اس لئے کیا ہے کہ مخرجین کی طہارت میں شریعت نے ڈھیلوں سے استنجاء کافی قرار دیا ہے جبکہ ان سے پوری صفائی حاصل نہیں ہوسکتی کچھ نہ کچھ تلوث رہتا ہے، معلوم ہوا کہ شریعت نے اتنی مقدار کو دفعِ مشقت کیلئے معاف کردیا ہے، اسی

ع۵ وجہ الاخذ ذکرہ القاضی الامام ابوزید الدبوسی رح فی الاسرار وقال: روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال: من اکتحل فلیوتر ومن لا فلا حرج علیہ ومن استجمر فلیوتر ومن لا فلا حرج علیہ، والاستجمار ہو الاستنجاء فثبت ان الاستنجاء غیر واجب بالحجارۃ فعلم انہ سقط حکمہ لقلۃ النجاسۃ وان ذلک القدر عفو، ولان الشافعی وافقنا ان الاستنجاء بالماء سنۃ غیر واجب والحجارۃ لا تستاصل النجاسۃ عنہ ولہذا لو جلس علی ماء قلیل نجسہ کما لو اصاب موضعاً آخر من بدنہ فمسحہ بالحجارۃ لم یطہر فدل ضرورۃ انہ عفو لقلۃ المکان ۱۲ کفایہ

(بقیہ ص ۲۱۳)

کراہت تنزیہی ہوگی (قوانین التشریع)

(تنبیہ) اوپر جو بقدر درہم نجاست کو مانعِ صلوۃ نہیں کیا گیا اس کا تعلق اس نجاست سے ہے جو بدن کپڑے یا جائے نماز پر ہو، باقی جو نجاست پانی میں گرجائے وہ بہرصورت اس کو نجس کردیتی ہے خواہ کتنی ہی کم ہو، اور بکری، اونٹ کی ایک دو مینگنی کنوئیں میں گرنے سے جو پانی نجس نہیں ہوتا وہ اول تو بعض مشائخ حنفیہ کے نزدیک صحراء اور میدانوں کے کنووں کیساتھ خاص ہے کیونکہ وہ محفوظ نہیں ہوتے اور ان کے آس پاس بکری اونٹ بیٹھتے ہیں، ہوا سے اُڑ کر ایک دو مینگنی کنوئیں میں گرجائے تو عفو کا درجہ دیدیا گیا ورنہ ہر وقت ان کنووں کو پاک کرنا دشوار تھا۔

پر قیاس کر کے ہم نے بقدر درہم کبیر نجاست غلیظہ کو معافی کے درجہ میں کر دیا ہے اور اس مقدار کا دھونا بجائے فرض و واجب کے مستحب کہا ہے، ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ تقدیر درہم بطور کنایہ ہے موضع خروج حدث سے، چونکہ مقاعد کا ذکر مجلسی آداب کے خلاف تھا اس لئے تحسین عنوان کے پیش نظر درہم سے کنایہ کیا گیا۔ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ صاحب اسرار نے حضرت علی رض و ابن مسعود رض سے بھی مقدار نجاست کی قدر درہم نقل کی ہے جو حنفیہ کیلئے برائے اقتداء حجت کافیہ ہے، نیز حضرت عمر رض سے مروی ہے کہ آپ اس کی مقدار اپنے ناخن سے مقرر کرتے تھے، چنانچہ صاحب نہایہ نے نقل کیا ہے روی عن عمر رض انہ سأل عن قلیل النجاسۃ فی الثوب فقال اذا کان مثل ظفری ہذا لایمنع الصلوۃ، اور محیط میں ہے کہ ان کا ناخن تقریباً ہماری ہتھیلی کے برابر تھا، اس سے معلوم ہوا کہ قدر درہم نجاست معاف ہے اور اس کے ساتھ نماز ممنوع نہیں، باقی دار قطنی کی حدیث ابوہریرۃ رض (کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قدر درہم خون سے اعادۃ صلوۃ کا حکم فرمایا) سے ہم اس لئے استدلال نہیں کرتے کہ وہ منکر ہے بلکہ امام بخاری نے اس کو باطل کہا ہے :۔

قولہ وقدرناہ بقدر الدرہم الخ حافظ ابن حزم نے اپنی عادت کے مطابق محلی ص ۱۶۹ میں امام اعظم پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے جو نجاست کی تقسیم غلیظہ و خفیفہ کی اختیار کی ہے اور قدر درہم کی تحدید کی ہے اس کا کوئی تعلق سنت سے نہیں ہے نہ سنت صحیحہ سے نہ سنت سقیمہ سے نہ کسی قول سے نہ کسی رائے سدید سے، بلکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ سے پہلے اس تقسیم و ترتیب کا کوئی بھی قائل نہیں ہوا لہذا اس قول کو یقینی طور سے نظر انداز کر دینا چاہئے :۔

جواب یہ ہے کہ عمدۃ القاری میں حضرت سفیان ثوری کا قول منقول ہے کہ زمانۂ سلف میں لوگ قلیل مقدار بول میں رخصت و سہولت دیتے تھے، اصحاب امام مالک بھی مقدار یسیر کو معاف قرار دیتے ہیں لیکن اس کی تعیین میں مختلف ہیں اور ان کے یہاں بھی ایک قول قدم درہم کبیر کا ہے۔

مسند احمد میں حضرت عبد اللہ بن مبارک کی روایت بواسطہ مسعر حضرت حماد بن سلمہ سے مذکور ہے انہ قال .. البول عندنا بمنزلۃ الدم مالم یکن قدر الدرہم فلا بأس بہ " (پیشاب ہمارے نزدیک خون کی طرح ہے جب تک وہ قدر درہم نہ ہو، اس کا کوئی حرج نہیں) اسی صفحہ پر محشی نے لکھا ہے کہ بول کی نجاست بمنزلۂ دم ہونا اور بقدر درہم معاف ہونا شیخ حماد بن سلمہ کا مذہب ہے اور یہی مذہب امام ابوحنیفہ کا بھی ہے۔ شیخ اصحاب صحاح حضرت ابراہیم نخعی کا قول ہم اس سے پہلے ذکر کر چکے (انوار الباری بتغیر)

محمد حنیف غفرلہٗ گنگوہی

ثم يُروى اعتبارُ الدرهم من حيث المساحة وهو قدرُ عرضِ الكفِ في الصحيح و يُروى من حيث الوزن وهو الدرهمُ الكبيرُ المثقالُ وهو ما يبلغ وزنُهُ مثقالاً وقيل في التوفيق بينهما انّ الأُولىٰ في الرقيق والثانيةَ في الكثيفِ وانما كانت نجاستُ هذه الاشياءِ مغلظةً لانها تثبت بدليل مقطوعٍ به

توضیح اللغۃ: مساحت پیمائش، عرض چوڑائی، کف ہتھیلی، مثقال ڈیڑھ درہم کا وزن، توفیق تطبیق، رقیق پتلی، کثیف گاڑھی:۔ ترجمہ:

پھر درہم کا اعتبار مساحت کے لحاظ سے بھی مروی ہے اور وہ ہتھیلی بھر چوڑائی ہے، صحیح روایت میں اور وزن کے لحاظ سے بھی مروی ہے یعنی ایک مثقال بڑا درہم جو ایک مثقال وزن کا ہوتا ہے، اور ان دونوں میں یوں تطبیق دی گئی ہے کہ پہلی روایت پتلی نجاست میں ہے اور دوسری روایت گاڑھی نجاست میں ہے اور ان چیزوں کا نجاست غلیظ ہونا اس معنی کر ہے کہ ان کا ثبوت دلیل قطعی سے ہے:

تشریح: قولہ ثم یروی الخ امر چہارم کا بیان ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ ظاہر الروایۃ میں تو تحدید مذکور کی کوئی تصریح نہیں ہے البتہ امام محمدؒ نے کتاب النوادر میں لکھا ہے ،، الدرہم الکبیر ما یکون مثل عرض الکف'' اور کتاب الصلوٰۃ میں لکھا ہے کہ ،، درہم کبیر بقدر مثقال ہے جس کا وزن بیس قیراط ہے ،، اب بعض مشائخ نے تو درہم کا اعتبار مساحت کے لحاظ سے کیا ہے یعنی ہتھیلی بھر چوڑائی، صاحب ہدایہ نے اسی کو صحیح کہا ہے قولہ ''فی الصحیح'' متعلق بقولہ ''اعتبار الدرہم من حیث المساحۃ'' لا بقولہ ،، وہو قدر عرض الکف ،، لعدم روایۃ الخلاف، اور بعض حضرات نے وزن کا لحاظ کیا ہے یعنی ایک مثقال بڑا درہم جو ایک مثقال وزن کا ہوتا ہے یعنی بیس قیراط کا، اور فقیہ ابو جعفر ہندوانی نے امام محمدؒ کے مذکورہ الفاظ میں یوں تطبیق دی ہے کہ پیشاب جیسی پتلی نجاستوں میں مساحت یعنی ایک درہم کا پھیلاؤ ہتھیلی کی گہرائی بھر معتبر ہوگا اور پاخانہ جیسی گاڑھی نجاستوں میں درہم کے وزن کا اعتبار ہوگا، بدائع میں ہے کہ مشائخ ماوراء النہر کے نزدیک یہی قول مختار ہے، جامع کردری میں بھی اسی کو مختار کہا ہے، محیط زاہدی اور زیلعی نے اسی کو صحیح کہا ہے، تبیین اور کافی وغیرہ فتاویٰ میں بھی اسی کو لیا ہے اور تنویر میں اسی پر جزم کا اظہار ہے۔ وقال السرخسی یعتبر بدرہم زمانہ:۔

قولہ وانما کانت نجاستہ الخ یعنی خون اور پیشاب وغیرہ اشیاء جو کتاب میں مذکور ہیں ان کا نجاست غلیظ ہونا اس معنی کر ہے کہ اس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہے، مقطوع بہ دلیل سے مراد وہ نہیں ہے جس میں کوئی شبہ نہ ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ تعارض اور مجتہد فیہ وغیرہ اسباب جو موجب تخفیف ہوتے ہیں ان سے سالم ہو، اس لئے کہ موجب تخفیف امر تعارض آثار ہے نہ کہ اس کی دلیل کا قطعی یا ظنی ہونا فانہ لم تقل بہ احد:۔

وان کانت مخففۃ کبول ما یوکل لحمہ جازت الصلوٰۃ معہ حتی یبلغ ربع الثوب یروی ذلک عن ابی حنیفۃ رح لان التقدیر فیہ بالکثیر الفاحش والربع ملحق بالکل فی بعض الاحکام وعنہ ربع ادنی ثوب تجوز فیہ الصلوٰۃ کالمیزر وقیل ربع الموضع الذی اصابہ کالذیل والدخریص وعن ابی یوسف رح شبر فی شبر وانما کان مخففا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح لمکان الاختلاف فی نجاستہ او لتعارض النصین علی اختلاف الاصلین

توضیح اللغۃ: بول، پیشاب، لحم گوشت، ادنیٰ کمتر، میزر تہبند، ذیل دامن، دخریص کرتے کی کلی شبر بالشت :- ترجمہ:

اور اگر نجاست خفیفہ ہو جیسے ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب، تو اس کے ساتھ نماز ہو جائیگی یہاں تک کہ پہنچ چوتھائی کپڑے تک، یہ امام صاحب سے مروی ہے کیونکہ اس میں اندازہ کثیر فاحش سے ہے اور چوتھائی حصہ بعض احکام میں کل کے ساتھ ملحق ہے اور امام صاحب سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ چھوٹے سے چھوٹا کپڑا جس میں نماز ہو سکے اس کا چوتھائی مراد ہے جیسے تہبند، اور کہا گیا ہے کہ اس جگہ کا چوتھائی ہونا چاہئے جس میں نجاست لگی ہے جیسے دامن اور کلی، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ بالشت در بالشت ہے اور شیخین کے نزدیک نجاست کا خفیف ہونا اس لئے ہے کہ اس کی نجاست میں اختلاف ہے یا اس لئے کہ دونوں نص متعارض ہیں۔ اختلاف اصول کی بنیاد پر:- تشریح:

قولہ وان کانت مخففۃ الخ اگر کپڑے پر نجاست خفیفہ مثلاً ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب لگ جائے تو چوتھائی کپڑے سے کم مقدار معفو عنہ ہے، اس کے ہوتے ہوئے نماز ہو جائیگی، پھر ماکول اللحم جانوروں سے مراد یہ ہے کہ فی نفسہ ان کا گوشت حرام نہ ہو تو شیخین کے نزدیک گھوڑے کے پیشاب کی نجاست خفیفہ ہوگی کیونکہ امام صاحب نے جو اس کے گوشت کو مکروہ کہا ہے وہ اس لئے کہا ہے کہ یہ سامان جہاد میں سے ہے اس لئے نہیں کہ اس کا گوشت ناپاک ہے:-

قولہ یروی ذلک الخ صاحب تحفہ فرماتے ہیں کہ نجاست خفیفہ میں کثیر مقدار کثیر فاحش کو کہا گیا ہے اور ظاہر الروایہ میں کثیر فاحش کی کوئی معین حد مذکور نہیں، چنانچہ مروی ہے کہ امام ابو یوسف نے امام اعظم سے کثیر فاحش کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے اس کی تحدید کرنا پسند نہ کیا اور فرمایا: کثیر فاحش وہ ہے، جس کو لوگ کثیر فاحش سمجھیں، البتہ حاکم شہید نے اپنی مختصر میں امام اعظم اور امام محمد سے ربع یعنی چوتھائی

---

۲۸ ے قال فی النہایۃ انما اخر اصل ابی حنیفہ رعایۃ لفواصل الالفاظ فانہا مما یراعی واری ان تقدیمہ ما کان ینافی ذلک ولعلہ من باب الترقی وثمرۃ ذلک تظہر فی الاوراث ۱۲ عنایہ

کپڑے کی تعیین و تقدیر نقل کی ہے، جسکی وجہ یہ ہے کہ بعض احکام میں چوتھائی حصہ کو بمنزلہ کل کے سمجھا گیا ہے جیسے چوتھائی سر کا مسح بمنزلہ کل سر کے مسح کے اور ستر کے چوتھائی عضو کا کھل جانا کل ستر کے کھل جانے کے قائم مقام ہوتا ہے پس یہاں بھی چوتھائی حصہ کل کے قائم مقام ہوگا اور کل کے ذریعہ سے استفحاش حاصل ہو جاتا ہے تو ایسے ہی اس کے قائم مقام کے ساتھ بھی کثیر فاحش کا حصول ہوگا :-

قولہ ربع ادنی ثوب الخ اب رہی یہ بات کہ پورے بدن یا پورے کپڑے کا چوتھائی حصہ معتبر ہے یا صرف اس جگہ کا چوتھائی حصہ معتبر ہے جس میں نجاست لگی ہے؛ سو اس میں اختلاف ہے، امام صاحب سے مروی ہے کہ چھوٹے سے چھوٹا کپڑا جس میں نماز جائز ہو سکے اس کا چوتھائی حصہ مراد ہے جیسے تہبند، پاجامہ وغیرہ ولیقربہ ما قال ابوبکر الرازی یعتبر السراویل احتیاطاً لانہ اقصر الثیاب (عنایہ) شیخ اقطع شرح مختصر قدوری میں فرماتے ہیں ہذا اصح ما ورد فیہ، یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو بھی کپڑا ہو اس کا چوتھائی معتبر ہے، متن سے بھی یہی متبادر ہے اور مضمرات میں ہے کہ پورے بدن یا پورے کپڑے کا چوتھائی حصہ معتبر ہے یہی صحیح ہے، اسی کو ابن ھمام نے احسن اور شیخ حلبی نے شرح منیہ میں مختار اور نہر الفائق میں راجح کہا ہے، اور کرمانی میں ہے کہ اس کپڑے کا چوتھائی ہونا چاہیئے جس میں نجاست لگی ہے جیسے کرتہ کا دامن، کلی، آستین وغیرہ لانہ ادخل فی الاحتیاط وعلیہ فتویٰ اکثر المشائخ، محیط اور تحفہ میں اسی کو اصح اور بدائع مجتبیٰ، سراج میں صحیح اور حقائق میں مفتی بہ کہا ہے، شیخ حلبی محشی در مختار کہتے ہیں کہ مفتی بہ ہونا ارجح اور مختار پر مقدم ہے :-

قولہ شبر فی شبر الخ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ ربع سے مراد ایک بالشت کی مقدار ہے یعنی ایک بالشت طولاً اور ایک بالشت عرضاً (وعنہ ذراع بذراع کذا فی التبیین) اور یہ اندازہ باطن خفین سے ماخوذ ہے یعنی موزہ کے اس حصہ سے جو زمین سے لگتا ہے کہ اتنا حصہ شبر در شبر ہوتا ہے فیجوز تقدیر الکثیر الفاحش بہ امام صاحب سے حسن بن زیاد کی روایت بھی یہی ہے :-

(فائدہ) اگر کسی چیز میں نجاست غلیظہ اور خفیفہ دونوں جمع ہو جائیں تو احتیاطاً خفیفہ کو بھی غلیظہ کے تابع کر دیں گے حتی کہ اگر غلیظہ ایک درم سے کم ہو لیکن نجاست خفیفہ ملا کر پورا ایک درم یا اس سے زائد ہو جاتی ہو تو دونوں کو ملا کر ایک سمجھا جائے گا (ظہیریہ، تنویر، شلبی) :-

قولہ وانما کان مخففاً الخ یعنی ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کی نجاست کا خفیفہ ہونا امام ابو یوسف کے نزدیک تو اس لئے ہے کہ اس کی نجاست میں اختلاف ہے اور ان کے نزدیک اختلاف مجتہدین کی وجہ سے تخفیف آجاتی ہے اور امام صاحب کے نزدیک خفیفہ اس لئے ہے کہ اس کی بابت نصین یعنی حدیث استنزہوا من البول اور حدیث عرنیین متعارض ہیں اور ان کے یہاں تعارض نصین موجب تخفیف ہے، صاحب ہدایہ نے "علی اختلاف الاصلین" سے یہی بتایا ہے، پھر موصوف نے پہلی اصل کو امام ابو یوسف کیساتھ خاص کیا ہے حالانکہ امام محمد بھی اس اصل سے متفق ہیں اس لئے کہ یہاں گفتگو بول ماکول کی بابت ہے اور وہ امام محمد کے نزدیک پاک ہے فلا یتاتی قولہ ھھنا (عنایہ، کفایہ)

واذا اصاب الثوب من الروث اومن اخثاء البقر اکثر من قدر الدرھم لم تجز الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفۃ رح لان النص الوارد فی نجاستہ وھو ما روی انہ علیہ السلام رمی بالروثۃ وقال ھذا رجس او رکس لم یعارضہ غیرہ وبھذا یثبت التغلیظ عندہ والتخفیف بالتعارض

توضیح اللغۃ: روث لید، اخثاء جمع خثی گوبر، البقر گائے، رجس پلیدی، رکس گندگی:۔ ترجمہ: اگر کپڑے پر لید یا گائے کا گوبر قدر درہم سے زائد لگ جائے تو اس میں نماز جائز نہ ہوگی امام صاحب کے نزدیک، کیونکہ اس کی نجاست کی بابت جو نص وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لید کو پھینک دیا اور فرمایا کہ یہ پلیدی ہے" اس کے معارض کوئی دوسری نص نہیں ہے اور امام صاحب کے نزدیک اس سے نجاست کا غلیظ ہونا ثابت ہوتا ہے اور تخفیف تعارض کی وجہ سے آیا کرتی ہے:۔ تشریح:

قولہ واذا اصاب الخ گھوڑے، گدھے اور خچر کی لید جس کو عربی میں روث کہتے ہیں، اور گائے بھینس کا گوبر جسکو عربی میں خثی کہتے ہیں اور اونٹ بکری کی مینگنی جس کو عربی میں بعر کہتے ہیں یہ سب امام اعظم کے نزدیک نجس غلیظ ہیں اور صاحبین کے نزدیک ان کی نجاست خفیف ہے جیسا کہ شیخین کے نزدیک ماکول اللحم چوپاؤں کا پیشاب نجس خفیف تھا، امام مالک وابن ابی لیلی ماکول اللحم چوپاؤں کی لید گوبر وغیرہ کو طاہر کہتے ہیں امام احمد کا اس بارے میں کوئی مذہب عام طور سے نقل نہیں ہوا، ممکن ہے اس میں بھی دو قول ہوں، امام شافعی تو ابوال وازبال ماکول اللحم کو بھی نجس غلیظ فرماتے ہیں یعنی اس بارے میں ان کے یہاں سب سے زیادہ تنگی وسختی ہے، باقی غیر ماکول اللحم جانوروں کے فضلات (گوبر وپیشاب وغیرہ) تو سارے ہی ائمہ مجتہدین کے نزدیک نجس ہیں اور ان کی طہارت کے قائل صرف ظاہریہ ہیں اور ظاہریہ میں سے بھی حافظ ابن حزم انکے شدت سے مخالف ہیں، اور امام محمد کی طرف جو ارواث دواب ماکول اللحم کی طہارت کا قول منسوب ہوا ہے وہ ان سے روایت شاذہ ہے، مشہور روایت ان سے نجاست ہی کی ہے، اس لحاظ سے یہ کہنا درست ہے کہ ہمارے سب ائمہ حنفیہ ارواث کی نجاست پر متفق ہیں جیسا کہ حضرت گنگوہی نے فرمایا ہے کہ سرقین کی نجاست پر اتفاق ہے:۔

قولہ لان النص الخ امام اعظم کے نزدیک گھوڑے گدھے کی لید اور گائے بھینس کا گوبر جو نجس نجاست غلیظہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے بارے میں نص وارد ہے چنانچہ امام بخاری نے "باب لا یستنجی بروث" میں حضرت عبداللہ بن مسعود رض سے روایت کیا ہے آپ فرماتے ہیں کہ

اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الغائط فامرنی ان آتیہ بثلاثۃ احجار فوجدت حجرین والتمست الثالث فلم اجد فاخذت روثۃ فاتیتہ بھا فاخذ الحجرین والقی الروثۃ وقال: ھذا رکس

نبی علیہ السلام رفع حاجت کیلئے گئے اور مجھے تین پتھر لانیکا حکم کیا مجھے دو پتھر ملے، تیسرا ڈھونڈا مگر مل نہیں سکا تو میں روثہ لیکر آپ کے پاس گیا آپ نے پتھر تو لے لئے اور روثہ پھینک کر فرمایا کہ یہ ناپاک ہے۔

(باقی بر صفحہ ۲۲۰)

وقالا یجزیہ حتی یفحش لان للاجتہادِ فیہ مساغاً وبھذا یثبت التخفیفُ عندھما

ترجمہ

صاحبین فرماتے ہیں کہ جائز ہے فاحش ہونے تک کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے اور صاحبین کے نزدیک اس سے تخفیف ثابت ہو جاتی ہے :- تشریح :

قولہ وقالا یجزیہ الخ صاحبین فرماتے ہیں کہ نماز جائز ہے تاوقتیکہ نجاست فاحش نہ ہو اور وجہ یہ ہے کہ ان کے یہاں تخفیف کا حکم علماء و مجتہدین کے باہم اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ اجتہادِ ائمہ وجوب عمل کیلئے حجت ہے (اس میں اختلاف کے سبب سے کمزوری آگئی تو حکم کمزور ہوگیا) اور چونکہ امام مالک وابن ابی لیلیٰ ارواثِ ماکول اللحم کو طاہر قرار دیتے ہیں اس لئے حکم نجاست میں خفت آگئی لہذا ان کے نزدیک ایسی نجاست کپڑے کو لگ جائے تو معافی کی حد قدر درم سے زیادہ ہوگئی :-

(بقیہ صہ ۲۱۹)

چونکہ نص مذکور کے خلاف کوئی دوسری معارض نص نہیں ہے اس لئے نجاستِ غلیظہ کا حکم متعین ہے اور ایسی نجاست صرف قدر درہم تک معاف ہے اس سے زیادہ ہو تو نماز صحیح نہ ہوگی، بخلاف ابوال کے کہ وہاں احتراز بول کے حکم والی احادیث کے معارض حدیثِ عرنیین آگئی اس لئے امام صاحب کے اصول پر تعارضِ ادلہ کی وجہ سے نجاست کو خفیف قرار دینا پڑا :-

قولہ رجسٌ اور رکسٌ الخ صحیح بخاری میں لفظ رکسٌ ہے اور سنن ابن ماجہ میں رجسٌ ہے، نہایہ میں رکسٌ کو رجیع کا ہم معنی قرار دیا ہے قرآن پاک میں ہے " ارکسوا فیہا " (لوٹائے جائیں گے اس میں) ابن سید الناس کہتے ہیں کہ رِکس رجیع کی طرح ہے یعنی نجس کے معنی میں ہے کیونکہ لید گوبر بھی نجاست کی طرف لوٹتے ہیں بعد اس کے کہ وہ طعام تھے، علامہ خطابی کہتے ہیں کہ رکس رجیع (گوبر، لید وغیرہ) ہے کہ وہ طہارت سے نجاست کی طرف لوٹ گیا، اور ایک روایت میں رکیسٌ بروزن فعیل بمعنی مفعول آیا یعنی پھرا ہوا، بہرکیف یہ نجاست کا ایک وصف بتلایا گیا ہے اس بنا پر حکم بھی وصف مذکور ہی کے سبب سے ہوگا پس جو رکس ہوگا وہ نجس بھی ہوگا، معلوم ہوا کہ شریعت کی نظر میں سب جانوروں کے گوبر، لید وغیرہ نجس ہیں خواہ وہ ماکول جانوروں کے ہوں یا غیر ماکول کے کیونکہ وصف مذکور بطور علت سب میں یکساں پایا جاتا ہے :-

(تنبیہ) ابن خزیمہ کی روایت میں یہ بھی ہے کہ وہ ٹکڑا گدھے کی لید کا تھا، اس کو شوکانی نے بھی نیل الاوطار میں نقل کیا ہے لیکن انہوں نے غلطی سے اس زیادتی کو بھی مرفوع کہدیا ہے حالانکہ وہ راوی کی طرف سے ہے اس نے واقعہ بیان کرتے ہوئے یہ بات اپنی طرف سے بڑھائی ہے لہذا اس کو شارع کی طرف سے بیان علت کا مرتبہ نہیں سکتے اور جب وہ تعلیلِ شارع نہیں تو حنفیہ کے خلاف بھی نہ ہوگی :-

ولانّ فیہ ضرورۃ لامتلاء الطرق بھا وھی مؤثرۃ فی التخفیف بخلاف بول الحمار لانّ الارض تنشفہ قلنا الضرورۃ فی النعال وقد اثرت فی التخفیف مرۃ حتی تطھر بالمسح فتکتفی مؤنتھا ولافرق بین ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم وزفر رح فرق بینھما فوافق اباحنیفۃ رح فی غیر ماکول اللحم ووافقھما فی الماکول وعن محمد رح انہ لما دخل الری ورأی البلوی افتی ان الکثیر الفاحش لا یمنع ایضًا وقاسوا علیھا طین بخارا وعند ذلک رجوعہ فی الخف یروی

توضیح اللغۃ: امتلاء بھرنا، طرق جمع طریق راستہ، تنشف جاذب کرلیگی، نعال جمع نعل جوتہ، اثرت تاثیرًا اثر کرنا، مؤنۃ مشقت، طین مٹی، خف چرمی موزہ:- ترجمہ:

اور اس لئے کہ اس میں ایک طرح کی ضرورت بھی ہے کیونکہ راستے ان سے بھرے رہتے ہیں اور ضرورت تخفیف میں مؤثر ہوتی ہے بخلاف گدھے کے پیشاب کے کہ زمین اس کو چوس لیتی ہے، ہم یہ کہتے ہیں کہ ضرورت صرف جوتوں میں ہے جو تخفیف میں ایک بار مؤثر ہوچکی یہاں تک کہ جوتے پونچھنے سے پاک ہوجاتے ہیں تو یہ اس کی مؤنت میں کفایت کرے گی اور ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم میں کوئی فرق نہیں، البتہ امام زفر نے ان میں فرق کیا ہے پس وہ غیر ماکول اللحم میں امام صاحب کے موافق ہیں اور ماکول اللحم میں صاحبین کے موافق ہیں اور امام محمد سے مروی ہے کہ جب وہ رَے میں داخل ہوئے اور ابتلاء عام دیکھا تو یہ فتویٰ دیا کہ کثیر فاحش بھی مانع نماز نہیں ہے اور مشائخ نے بخارا کی کیچڑ کو اسی پر قیاس کیا ہے، اور اسی موقعہ پر امام محمد کا رجوع موزہ کے بارے میں مروی ہے:- تشریح:

قولہ ولان فیہ ضرورۃ الخ صاحبین کے یہاں ارواث مذکورہ میں خفت نجاست کی دوسری وجہ ضرورت اور عموم بلویٰ ہے جسکی تشریح یہ ہے کہ عموم بلویٰ بالاتفاق معتبر اور شریعت میں تخفیف حکم کا عام اصول ہے یہاں تک کہ ابتلاء عام کی وجہ سے بعض صورتوں میں نجاست ہی ساقط ہوجاتی ہے جیسے بلّی کے جھوٹے میں ہے، اس لحاظ سے تو گوبر وغیرہ بالکل پاک ہونے چاہئیں مگر چونکہ گوبر وغیرہ میں اس قدر ابتلاء نہیں ہے جتنا بلّی وغیرہ کے جھوٹے میں ہے اس لئے دونوں میں فرق رکھا گیا، زیادہ ضرورت میں اصل نجاست ہی ساقط ہوگئی اور اس سے کم ابتلاء کی صورت میں اصل نجاست باقی مگر غلظت ساقط ہوگئی کذا فی مبسوط شیخ الاسلام (نہایہ) بہرکیف لید، گوبر وغیرہ میں ایک طرح کی ضرورت متحقق ہے کیونکہ عام طور پر راستے ان چیزوں سے بھرے رہتے ہیں اور اس قسم کی ضرورت تخفیف میں مؤثر ہوا کرتی ہے اس لئے ان کی نجاست خفیفہ ہوگی:-

قولہ بخلاف بول الحمار الخ صاحبین کی دلیل مذکور پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جیسے گدھے کی لید میں ضرورت ہے ایسے ہی اس کے پیشاب میں بھی ضرورت متحقق ہے تو اس کے پیشاب کی نجاست بھی خفیفہ ہونی چاہئے حالانکہ اس کی نجاست غلیظہ مانی گئی ہے صاحب ہدایہ "بخلاف بول الحمار" سے اس کا جواب دیرہے ہیں کہ بخلاف

گدھے کے پیشاب کے کہ اس کو زمین چوس لیتی ہے اور اس کا ایسا اثر باقی نہیں رہتا جس سے گذرنے والا ملوث ہو اس لئے پیشاب کے حق میں اس کا اعتبار نہ ہوگا:۔

قولہ قلنا الضرورۃ الخ امام صاحب کی جانب سے صاحبین کی دلیل کا جواب ہے کہ ضرورۃ کا تعلق صرف جوتوں کے ساتھ ہے اور جوتوں کی تطہیر میں ضرورت ایک بار مؤثر ہو چکی یہاں تک کہ جوتے رگڑنے سے پاک ہو جاتے ہیں پس یہ مبتلا شخص کی محنت و مشقت دور کرنے کیلئے کافی ہے فلا یتعدی اثر الضرورۃ الی غیرہا:۔ نیز موضع نص میں عموم بلوی کا اعتبار نہیں ہونا چاہئے جب گوبر کا مکڑا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صریح ارشاد کے باعث نجس قرار پایا تو اس میں ابتلاء عام سے ترمیم نہیں کر سکتے جیسے آدمی کا پیشاب نص سے نجس ثابت ہوا تو اس میں ابتلاء عام کے سبب سے تخفیف نہیں کر سکتے حالانکہ انسان کیلئے خود اپنے پیشاب کے تلوث سے بچنا ہر وقت اور بھی دشوار ہے:۔

قولہ وقد اثرت الخ اس تعلیل پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ اس تعلیل کے خلاف ہے جو سفر کی حالت میں مقدار قرأت کی بابت ہے وہو قولہ "ولان للسفر اثرًا فی اسقاط شطر الصلوۃ فلان یؤثر فی تخفیف القرأۃ اولیٰ" حیث استدل بوجود التخفیف مرۃ علی تخفیفہ ثانیا، جواب یہ ہے کہ قرأت کے مسئلہ میں اسقاطِ اصل سے تخفیف فی الوصف پر استدلال ہے جو از قبیل عمل بالدلیل بالطریق الاولیٰ ہے کیونکہ وصف تابعِ اصل ہے تو جو اصل میں ثابت ہے وہ لامحالہ وصف میں بھی ثابت ہوگا، اور یہاں تخفیف از قبیل عمل بخلاف الدلیل والضرورۃ ہے اور ضرورت چونکہ ایک بار کی تخفیف سے ختم ہو چکی اس لئے دوبارہ تخفیف نہ ہوگی ورنہ موضعِ ضرورت سے تعدی لازم آئے گی جو موضوع تکالیف کے خلاف ہے لان فی التکلیف مشقۃ لامحالۃ (کفایہ)

قولہ وزفر فرق الخ یعنی ہمارے ائمہ ثلثہ کے یہاں ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم جانوروں میں کوئی فرق نہیں ہے البتہ امام زفر نے ان میں فرق کیا ہے، التعلیق الممجد میں ہے کہ بعرہ (مینگنی) کے بارے میں ہمارے ائمہ ثلاثہ نجاست پر متفق ہیں فرق یہ ہے کہ امام صاحب اس کی نجاست غلیظ کہتے ہیں اور صاحبین خفیفہ، اور امام زفر ارواث ماکول اللحم میں صاحبین کے ساتھ ہیں یعنی نجاست خفیفہ بتلاتے ہیں اور غیر ماکول اللحم میں امام صاحب کے ساتھ ہیں یعنی نجاست غلیظ فرماتے ہیں:۔

(تنبیہ) بدائع میں ہے کہ "عام علماء کے نزدیک تمام ارواث نجس ہیں البتہ امام زفر روثِ ماکول اللحم کو طاہر کہتے ہیں اور یہی قول امام مالک کا ہے" لیکن یہ غالبًا نقلِ مذہب امام زفر میں تسامح ہے اور بظاہر نجاست خفیفہ کی جگہ طہارت منسوب ہو گئی ہے کیونکہ نجاست پر تو ہمارے ائمہ ثلاثہ متفق ہیں جیسا کہ ہم پہلے نقل کر چکے:۔

محمد حنیف غفرلہٗ گنگوہی

وان اصابہ بولُ الفرسِ لم یُفسِدہ حتی یفحش عندَ ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح وعند محمدٍ رح لا یمنع وان فحش لانّ بول ما یوکل لحمہ طاہرٌ عندہ مخففٌ نجاستہ عند ابی یوسفَ ولحمہ ماکولٌ عندھما واما عندَ ابی حنیفۃ رح فالتخفیفُ لتعارضِ الآثارِ

ترجمہ

اور اگر کپڑے پر گھوڑے کا پیشاب لگ جائے تو اس کو خراب نہ کریگا تاوقتیکہ بہت زیادہ نہ ہو شیخین کے نزدیک اور امام محمد کے نزدیک وہ مانع نہیں اگرچہ زیادہ ہو، کیونکہ امام محمد کے نزدیک ماکول اللحم جانور کا پیشاب پاک ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک اسکی نجاست خفیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک گھوڑے کا گوشت حلال ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک تخفیف نجاست تعارضِ آثار کی وجہ سے ہے:۔ تشریح:

قولہ وان اصابہ الخ اگر کپڑے پر گھوڑے کا پیشاب لگ جائے تو شیخین کے نزدیک کپڑا ناپاک نہ ہوگا تاوقتیکہ پیشاب بہت زیادہ نہ ہو، اور امام محمد کے نزدیک اگر زیادہ بھی ہو تب بھی ناپاک نہ ہوگا، پس امام محمد و ابو یوسف تو بولِ ماکول اللحم کی بابت اپنے اصول پر ہے کہ امام محمد کے نزدیک بول ماکول اللحم پاک ہے لہذا ان کے اصول کے لحاظ سے خواہ کتنا ہی پیشاب لگے کپڑا پاک رہنا چاہئے اور امام ابو یوسف کے نزدیک گو بولِ ماکول اللحم تا پاک ہے مگر اس کی نجاست خفیفہ ہے اس لئے جب تک کثیر فاحش نہ ہو معاف ہوگا اور مانع نماز نہ ہوگا رہے امام ابوحنیفہ سو ان کے نزدیک گو پیشاب علی الاطلاق نجس غلیظ ہے لیکن یہاں تعارضِ آثار یعنی حدیث استنزہوا اور حدیثِ عرنیین کی وجہ سے نجاست میں تخفیف ہوگئی، بول ماکول وغیر ماکول کی بحث جلد اول ص۳۹۳ سے ص۳۹۸ تک گذر چکی۔

قولہ لتعارض الآثار الخ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ تعارض تو اس وقت ہوتا جب تاریخ مجہول ہوتی حالانکہ حدیث عرنیین میں دلالتِ تقدم موجود ہے کیونکہ اس میں مُثلہ کرنے کا ذکر ہے جو بعد میں منسوخ ہوگیا پس حدیث منسوخ ہوئی اور ناسخ ومنسوخ میں تعارض نہیں ہوتا اور اگر تعارض ہی تسلیم کرلیں تب بھی بات نہیں بنتی اس لئے کہ حدیث عرنیین ماکول اللحم کے پیشاب کی بابت ہے اور امام صاحب کے نزدیک گھوڑا غیر ماکول ہے یعنی گھوڑے کا گوشت کھانا مکروہ تحریمی ہے پس اس کے پیشاب کی نجاست غلیظ ہونی چاہئے۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دلالت کا درجہ عبارت سے کم ہوتا ہے اور عبارتِ حدیث میں تعارض موجود ہے تو جانب عبارت کو ترجیح دی جائیگی اور تعارض متحقق ہوگا، صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ یہ جواب فاسد ہے کیونکہ قصہ حدیث کا مثلہ پر مشتمل ہونا اسی پر دال ہے کہ عبارت منسوخ ہے فلا تعارض، دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مثلہ کا منسوخ ہونا بول ماکول اللحم کی طہارت کے منسوخ ہونے پر دلالت نہیں کرتا اسلئے کہ یہ دونوں حکم الگ الگ ہیں اور ایک حکم کے منسوخ ہونے سے دوسرے حکم کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ یہ جواب بھی فاسد ہے اسلئے کہ حدیث عرنیین جو بول ماکول اللحم کی طہارت پر دال ہے یہ دو حال سے خالی نہیں منسوخ ہوگی یا نہ ہوگی، اگر منسوخ ہو تو تعارض ختم اور اگر منسوخ نہ ہو تو امام صاحب کے قول پر حدیث "استنزہوا من البول"

وان اصابہ خرء مالا یؤکل لحمہ من الطیور اکثر من قدر الدرہم اجزأت الصلوٰۃ فیہ عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح وقال محمد رح لا یجوز فقد قیل ان الاختلاف فی النجاسۃ وقد قیل فی المقدار وہو الاصح ہو یقول ان التخفیف للضرورۃ ولا ضرورۃ لعدم المخالطۃ فلا یخفف ولہما انہا تذرق من الہواء والتحامی عنہ متعذر فتحققت الضرورۃ ولو وقع فی الاناء قیل یفسدہ وقیل لا یفسدہ لتعذر صون الاوانی عنہ

توضیح اللغۃ:

خرء بیٹ، طیور جمع طیر پرندہ، تذرق (ن، من) ذرقاً بیٹ کرنا، ہواء فضاء، تحامی بچنا، اناء برتن، صون حفاظت، اوانی انار کی جمع الجمع ہے:- ترجمہ:

اگر کپڑے کو غیر ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ قدر درہم سے زیادہ لگ جائے تو شیخین کے نزدیک اس کپڑے میں نماز جائز ہوگی اور امام محمد فرماتے ہیں کہ جائز نہ ہوگی، پس کہا گیا ہے کہ اختلاف نجاست کے سلسلہ میں ہے اور کہا گیا ہے کہ اختلاف مقدار نجاست کے بارے میں ہے اور یہی اصح ہے امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تخفیف ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہاں اختلاط نہ ہونے کی بنا پر ضرورت نہیں ہے لہذا تخفیف نہ ہوگی، شیخین کی دلیل یہ ہے کہ پرندے ہوا سے بیٹ ڈال کر دیتے ہیں اور ان سے پرہیز متعذر ہے پس ضرورت متحقق ہوگئی اور اگر بیٹ برتن میں پڑے تو کہا گیا ہے کہ اس کو خراب کر دیگی اور کہا گیا ہے کہ خراب نہیں کریگی کیونکہ اس سے برتنوں کو بچانا متعذر ہے:-

تشریح: قولہ وان اصابہ الخ جن پرندوں کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے ان کی بیٹ اگر قدر درہم سے زیادہ

(بقیہ ۲۲۳)

سے بول ماکول اللحم کی نجاست ثابت نہ ہوگی والامر بخلافہ، دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام صاحب کے یہاں گھوڑے کے گوشت کی حرمت نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی حرمت وکرامت کی وجہ سے ہے (تحرزاً عن تقلیل مادۃ الجہاد) جیسے خود آدمی کی حرمت بوجہ اعزاز وتکریم ہے ورنہ بالاجماع انسان کی طرح گھوڑا پاک ہے جیسا کہ شیخ الاسلام وغیرہ نے تصریح کی ہے،

صاحب عنایہ نے اس جواب پر لزوم انقطاعؑ کا اعتراض کیا ہے اور اس کے بعد لکھا ہے کہ ان اعتراضات سے چونکہ چھٹکارا مشکل ہے اس لئے بعض محققین نے یہ راہ اختیار کی ہے کہ تعارض آثار سے مراد اس کے گوشت کی بابت تعارض آثار ہے کہ ایک روایت میں آپ نے گھوڑے اور خچر کے گوشت سے ممانعت فرمائی اور دوسری روایت میں اسکی اجازت مرحمت فرمائی وہذا یوجب التخفیف فی بولہ لانہ ماکول من وجہ فلا یکون کبول الکلب والحمار (عنایہ)

عہ لان اول الکلام کان مبنیا علی ان بول غیر ماکول اللحم عندہ نجس غلیظ فاذا اور دعلیہ ما ذکر قیدہ بکون الحرمۃ للنجاسۃ وقد عرف بطلان ذلک فی اصول الفقہ ۱۲ عنایہ

کپڑے کو لگ جائے تو شیخین کے نزدیک اس کپڑے کیساتھ نماز جائز ہو جائیگی اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اب مشائخ اس بارے میں مختلف الرائے ہیں کہ شیخین کے نزدیک حرام چڑیوں کی بیٹ کے ساتھ نماز کا جائز ہونا بیٹ کے پاک ہونے کی وجہ سے ہے یا نجاست خفیفہ ہونے کی بنا پر حتی کہ اگر بیٹ کثیر فاحش ہو تو پھر نا جائز ہو جائے، شیخ کرخیؒ تو پہلی رائے کی طرف گئے ہیں اور فقیہ ابو جعفر ہندوانی دوسری رائے کی طرف البتہ امام محمدؒ کے متعلق مشائخ متفق ہیں کہ ان کے نزدیک نجاست غلیظہ ہے۔ نیز امام ابو یوسفؒ، امام کرخیؒ کی روایت کے مطابق امام صاحبؒ کے ساتھ ہیں۔ اور فقیہ ابو جعفر ہندوانی کی روایت کے مطابق امام محمدؒ کے ساتھ ہیں، ہدایہ سے دونوں روایتوں میں امام صاحبؒ کے ساتھ ہونا مفہوم ہو رہا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے (فتح القدیر)

صاحب عنایہ فرماتے ہیں کہ فخر الاسلام نے بھی جامع صغیر میں امام ابو یوسفؒ کو دونوں روایتوں میں امام صاحبؒ کے ساتھ رکھا ہے لیکن یہ منظومہ اور مختلف کے خلاف ہے کیونکہ ان میں امام ابو یوسفؒ کو امام کرخیؒ کی روایت میں امام صاحبؒ کے ساتھ اور ہندوانی کی روایت میں امام محمدؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ (عنایہ)

محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ خلاصہ یہ ہے کہ اس سلسلہ میں امام صاحبؒ سے بھی دو روایتیں ہیں ایک روایت ہندوانی کہ نجاست خفیفہ ہے اور ایک روایت کرخی کہ پاک ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے بھی دو روایتیں ہیں ایک روایت ہندوانی کہ نجاستِ غلیظہ ہے اور ایک روایت کرخی کہ پاک ہے، اور امام محمدؒ سے صرف ایک روایت ہے کہ نجاستِ غلیظہ ہے، صاحب ہدایہ نے نجاست خفیفہ کو اصح قرار دیا ہے، صاحب کفایہ کہتے ہیں کہ قاضی خاں کی جامع صغیر میں بھی ایسا ہی ہے وقال شمس الائمۃ السرخسی الاصح کونہ طاہرا عندہما :-

(فائدہ) در مختار میں پرند کی بیٹ کیلئے یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ جو پرندہ ہوا میں بیٹ نہیں کرتا اس کی بیٹ نجاست غلیظہ ہے جیسے مرغی اور پالتو بطخ، اور جو پرند ہوا میں بیٹ کرتے ہیں اگر وہ ماکول اللحم ہوں تو ان کی بیٹ پاک ہے ورنہ نجاستِ خفیفہ ہے بد۔

قولہ ہو یقول الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ نجاست کی تخفیف ضرورت کی بنا پر ہوا کرتی ہے اور یہاں ان جانوروں سے اختلاط نہ ہونے کی وجہ سے اس درجہ کی ضرورت نہیں۔ اسلئے تخفیف کی بھی ضرورت نہیں ہے، شیخینؒ یہ فرماتے ہیں کہ ان جانوروں کی بیٹیں ہوا میں بکھرتی رہتی ہیں اور ان سے بچنا بہت دشوار ہے اسلئے ضرورت متحقق ہے،

قولہ وقع فی الاناء الخ اگر پرند کی بیٹ برتن میں گر جائے تو بعض کی رائے یہ ہے کہ برتن خراب ہو جائے گا فقیہ ابو بکر اعمشؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے کیونکہ اس سے برتن کی حفاظت ممکن ہے، اور بعض کی رائے یہ ہے کہ برتن خراب نہ ہوگا، امام کرخی نے اسی کو لیا ہے۔ کیونکہ برتنوں کو ان سے بچائے رکھنا نہایت دشوار ہے :-

(تنبیہ) برتن میں بیٹ گر جانے سے جو امام محمدؒ نے برتن کو ناپاک کہا ہے محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ امام محمدؒ سے تو روایت یہ ہے کہ بلی کی عادت اکثر بستر اور کپڑوں میں پیشاب (باقی بر صفحہ ۲۲۶)

وان كان اصابه من دم السمك او من لعاب البغل او الحمار اكثر من قدر الدرهم اجزأت الصلوٰة فيه اما دم السمك فلانه ليس بدم على التحقيق فلا يكون نجسًا وعن ابی یوسفؒ انه اعتبر فيه الكثير الفاحش فاعتبره نجسًا واما لعاب البغل والحمار فلانه مشكوك فيه فلا يتنجس به الطاهر فان انتضح عليه البول مثل رؤس الابر فذلك ليس بشئ لانه لا يستطاع الامتناع عنه

توضيح اللغة :- دم خون، سمک مچھلی، لعاب تھوک، البغل خچر، حمار گدھا، انتضح پانی چھڑک جانا، ابر سوئی،

ترجمہ :-

اگر کپڑے کو مچھلی کا خون یا خچر اور گدھے کا لعاب قدر درم سے زائد لگ جائے تو اس میں نماز ہو جائے گی مچھلی کے خون میں تو اسلئے کہ وہ درحقیقت خون ہی نہیں اسلئے ناپاک نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انھوں نے مچھلی کے خون میں کثیر فاحش کا اعتبار کیا ہے پس وہ اسکو ناپاک شمار کرتے ہیں۔ رہا خچر اور گدھے کا لعاب سو اسلئے کہ وہ مشکوک ہے۔ لہٰذا پاک چیز اس سے ناپاک نہ ہوگی۔ اگر سوئی کے ناکہ کی برابر ـــــ

(بقیہ صـ ۲۲۵)

کردینے کی ہے اسلئے پاک ہے۔ ابو نصر نے اسی کو لیا ہے۔ حالانکہ یہاں حرام پرند کی بیٹ کو ناپاک کہا جارہا ہے، تو طیور محرمہ کی بیٹ اور بلی کے پیشاب میں وجہ فرق کیا ہے؟ جواب یہ ہیکہ امام محمدؒ نے بیٹ کی نجاست کو اس پر مبنی کیا ہے کہ حرام پرندوں کی بیٹ میں اتنی ضرورت نہیں جتنی بلی کے اختلاط میں ہے، اذ قد یصیب الناس وقد لا یصیب، اور شیخین نے اسکو تحقق ضرورت پر مبنی کیا ہے، لیکن یہ جواب اس وقت ہے جب بلی کے پیشاب کا پاک ہونا امام محمدؒ سے ثابت اور مروی بھی ہو، ورنہ تجنیس میں ہے۔ کہ اگر بلی نے کنویں میں پیشاب کردیا تو تمام پانی نکالا جائے گا۔ کیونکہ روایات اس پر متفق ہیں۔ کہ بلی کا پیشاب ناپاک ہے اور جس کپڑے کو لگ جائے وہ بھی ناپاک ہو جائے گا (لکن الحق صحتها وحمل الروايات على الروايات الظاهرة او مطلقًا) تاہم بلی سے مراد وہ بلی لینی چاہئے جسکی عادت پیشاب کرنے کی نہ ہو، ورنہ خود تجنیس کے دوسرے مقام میں ہے کہ جس بلی کی عادت پیشاب کرنیکی ہو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ نیز خلاصہ میں ہے کہ بلی نے جس برتن یا کپڑے پر پیشاب کردیا تو وہ ناپاک ہے، چوہے کے پیشاب کا بھی یہی حکم ہے اور فقیہ ابو جعفر کے نزدیک برتن ناپاک ہو جائے گا لیکن کپڑا ناپاک نہ ہوگا اھ، ابو جعفر کی یہ بات بہت خوب ہے کیونکہ عام طور پر برتنوں کو ڈھکنے کی عادت ہے اسلئے احتیاط ممکن ہے۔ پھر ایک روایت کے مطابق چوہے کے پیشاب میں کچھ حرج نہیں لیکن مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ چونکہ ضرورت بہت ہی کم ہے اسلئے ناپاک ہے بخلاف اسکی مینگنی کے کہ اکثر اناج وغیرہ میں نکلتی رہتی ہے اسلئے اسکی ضرورت زیادہ ہے اسی لئے مشائخ کی رائے ہیکہ اگر اناج کیساتھ ایک دو مینگنی پس گئی تو اس کا کھانا جائز ہے تا وقتیکہ کھانے میں بدبو وغیرہ کوئی اثر ظاہر نہ ہو، وفی الایضاح بول الخفافیش وخرؤها لیس بشئ اھ (فتح القدیر)

پیشاب کی چھینٹیں کپڑے پر پڑ جائیں تو یہ کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے بچنا قدرت سے باہر ہے۔

تشریح: قولہ وان اصابہ من دم الخ مچھلی کے خون اور خچر اور گدھے کے لعاب کا حکم تو ایک ہی ہے لیکن دونوں کی علتوں میں فرق ہے، مچھلی کے خون کی بابت تحقیقی روایت یہ ہے کہ وہ درحقیقت خون ہی نہیں ہے بلکہ سرخ قسم کی ایک رطوبت ہے۔ اسلئے کہ خون والا جانور پانی میں نہیں رہ سکتا۔ اسی لئے امام محمد نے مسئلہ کی تعلیل میں صرف اسی پر اکتفاء کیا ہے۔ "لان ہذا مما یعیش فی الماء"۔

یہی وجہ ہے کہ مچھلی کو ذبح کئے بغیر کھانا حلال ہے، نیز خون نہ ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ خون دھوپ میں رکھنے سے سیاہ ہو جاتا ہے اور مچھلی کے خون میں یہ بات نہیں ہے بلکہ وہ سفید ہو جاتا ہے، البتہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ آپ مچھلی کے خون میں کثیر فاحش کا اعتبار کرتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ آپ نے اس رطوبت کو دم نجس شمار کیا ہے، لیکن صاحب نہایہ نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ یہ ضعیف ہے، خچر اور گدھے کے متعلق بقول صاحب عین الہدایہ اصل روایت تو مشکوک ہونگی ہے لیکن مذہب یہی قرار پایا ہے۔ کہ دونوں کا لعاب پاک ہے، شامی نے اس پر مبسوط کلام کیا ہے۔

قولہ فان انتضح علیہ الخ پیشاب کی چھینٹیں اگر سوئی کے ناکہ کی برابر کپڑے پر لگ جائیں خواہ کم ہوں یا زائد تو سب کا ایک ہی حکم ہے۔ یعنی مشائخ کے نزدیک ان کا اعتبار نہیں ہے اور اس کپڑے کے ساتھ نماز جائز ہے۔ کیونکہ اس سے بچنا مشکل ہے۔ بالخصوص ہوا چلنے کے موقعہ پر تو بالکل ہی ناممکن ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ سے اسکی بابت سوال ہوا تو آپ نے فرمایا: ارجو من عفو اللہ تعالیٰ اوسع من ہذا (عنایہ)

علاوہ ازیں مکھیاں نجاست پر بیٹھتی ہیں پھر کپڑوں پر آپڑتی ہیں، ظاہر ہے کہ اسکے پاؤں پر کچھ نہ کچھ نجاست ضرور ہوتی ہے جس سے احتراز ناممکن ہے، پھر ہر شخص بیت الخلاء جانے کیلئے الگ سے کپڑوں کا انتظام بھی نہیں کر سکتا، حضرت محمد بن علی زین العابدین کے متعلق منقول ہے کہ انھوں نے اس تکلیف مالا یطاق کا اہتمام کیا لیکن بعد میں ترک کر دیا اور فرمایا۔ لم یتکلف لہذا من ہو خیر منی، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والخلفاء الراشدین

حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے ان سے مچھر کے خون کی بابت سوال کیا، آپنے دریافت کیا: من این انت؟ کہاں کا رہنے والا ہے؟ اس نے کہا: ملک شام کا، تو حضرت حسن نے اپنے اصحاب سے فرمایا: اس قلیل الحیاء کو دیکھو، یہ اس قوم سے ہے جنھوں نے نبی علیہ السلام کے جگر گوشہ کا خون بہایا اور یہ مجھ سے مچھر کے خون کی بابت پوچھ رہا ہے۔ فعند الحسن البصری ہذا السوال من التعمق وکرہ لہ التکلف فیہ کما فیہ من حرج الناس والاصل فیہ قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بُعِثتُ بالحنیفۃ السمحۃ السہلۃ ولم ابعث بالرھبانیۃ الصعبۃ کذا فی النہایہ

(حاشیہ)

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

والنجاسة ضربان مرئية وغير مرئية فما كان منها مرئيا فطهارتها بزوال عينها لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين فتزول بزواله الا ان يبقى من اثرها ما يشق ازالته لان الحرج مدفوع وهذا يشير الى انه لا يشترط الغسل بعد زوال العين وان زال بالغسل مرة واحدة وفيه كلام ـــــــ

(نجاست مرئی وغیر مرئی کا بیان)

توضیح اللغۃ:۔ مرئیہ نظر آنے والی، حلت (ن، ض) حلولاً۔ نازل ہونا، اثر نشان، یشق (ن) مشقۃ۔ دشوار ہونا حرج تنگی:۔ ترجمہ:۔

اور نجاست کی دو قسمیں ہیں، ایک نظر آنیوالی اور ایک نظر نہ آنیوالی، پس جو نجاست نظر آنیوالی ہو اسکی پاکی بعینہ اس نجاست کے زوال سے ہوگی، کیونکہ نجاست محل میں حلول کرچکی تو گندگی اسکے دور کرنے ہی سے دور ہوگی۔ الّا یہ کہ اس نجاست کا اتنا نشان رہ جائے جس کا زائل کرنا دشوار ہو کیونکہ حرج شرعًا مدفوع ہے۔ اور یہ اس طرف مشیر ہے کہ زوال عین کے بعد مزید دھونا شرط نہیں ہے۔ اگرچہ نجاست ایک ہی دفعہ دھونے سے زائل ہو جائے۔ لیکن اسمیں مشائخ کا کلام ہے:۔ تشریح:

قولہ والنجاسۃ ضربان الخ یہاں سے نجاست کی دو قسموں مرئی وغیر مرئی کا بیان ہے۔ صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ یہ حصر ضروری ہے کیونکہ یہ اثبات ونفی کے درمیان دائر ہے اسواسطے کہ نجاست خشک ہونے کے بعد دو حال سے خالی نہیں متجسدہ ہوگی جیسے پاخانہ اور خون وغیرہ یا غیر متجسدہ ہوگی جیسے پیشاب وغیرہ، اول میں محل نجاست کا پاک ہونا یہ ہے کہ بعینہ اس ناپاکی کو دور کردیا جائے کیونکہ نجاست محل میں گندگی حلول کرنیکی وجہ سے آئی ہے تو اس گندگی کے دور کرنے ہی سے دور ہوسکتی ہے، الّا یہ کہ اس نجاست کا اتنا اثر اور نشان باقی رہ جائے جس کا زائل کرنا دشوار ہو کیونکہ حرج شرعًا مدفوع ہے!۔

قولہ الّا ان یبقی الخ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ استثناء میں مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا ضروری ہے اور یہاں یہ بات مفقود ہے کیونکہ اثر جو الّا کے بعد ہے وہ عین میں داخل نہیں، صاحب عنایہ نے اسکے جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ استثناء منقطع ہے یعنی اثر مذکور چونکہ نجاست میں داخل نہیں اسلئے الّا بمعنی لکن ہے اور استثناء منقطع ہے، صاحب نہایہ نے اس اعتراض کو یوں رفع کیا ہے کہ لفظ اثر محذوف ہے اور تقدیر عبارت یوں ہے "فطہارتہا بزوال عینہا واثرہا الّا ان یبقی اھ"، اور موصوف نے اس توجیہ کیلئے شیخ خواہر زادہ کے قول "فان طہارتہا بزوال عینہا واثرہا الّا ان یکون نجاستہ لا یکون اثرہا زائلاً" کو شاہد مانا ہے، اس تقدیر پر استثناء متصل مفرغ ہوگا (حاشیہ)

صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں کہ اگر یہ شبہ ہو کہ اس صورت میں تو مسئلہ بدل جائے گا کیونکہ فقہاء کے نزدیک تو عین نجاست یعنی ذات نجاست کے زوال سے طہارت حاصل ہوجاتی ہے اور یہاں عین نجاست اور اثر نجاست

دونوں کا زوال ضروری معلوم ہورہا ہے، جواب یہ ہے کہ فقہاء کے نزدیک بھی صرف زوال عین کافی نہیں ہے چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر نظر آنیوالی نجاست ہو تو اس کا ازالہ عین اور اثر دونوں کے زوال سے ہوگا الا یہ کہ ایسی نجاست ہو کہ جس کا اثر دور کرنے میں مشقت ہو تو اس کا اثر و نشان باقی رہ جانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ اسطرح مشقت اٹھانا ایکطرح کا حرج ہے اور حرج شرعاً مدفوع ہے۔

مشقت کا مطلب یہ ہے کہ پانی کے علاوہ صابون وغیرہ استعمال کرنا پڑے (کافی، فتح، عنایہ) یا گرم پانی استعمال کرنا پڑے (سراج) چنانچہ حدیث ابو ہریرہؓ میں ہے کہ خولہ بنت یسارؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خون حیض کے متعلق دریافت کیا تو آپؐ نے پانی سے دھونے کو فرمایا، انھوں نے عرض کیا: یارسول اللہ! دھونیسے اس کا نشان نہیں جاتا، فرمایا: کچھ حرج نہیں ہے (ابو داؤد) ترمذی، احمد) اسکی اسناد حسن مگر منقطع ہے، اور طبرانی نے معجم کبیر میں خولہ بنت حکیمؓ سے روایت کیا ہے، البتہ حدیث عائشہؓ جسمیں پانی کے علاوہ دوسری چیزوں کا استعمال بھی ہے وہ استحبابًا ہے،

نیز جب نجاست کا اثر زائل نہ ہوا تو ضرورت کی وجہ سے اس کا اعتبار ساقط ہوگیا۔ علاوہ ازیں نجاست کا اثر رنگ ہے اور ظاہر ہے کہ نجاست رنگ کا نام نہیں بلکہ عین جرم کا نام ہے اور وہ زائل ہو چکا ہے پھر طہارت حاصل نہ ہونے کے کیا معنی؟ چونکہ اثر کا اعتبار نہیں ہے اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ کپڑے کو ناپاک رنگ میں رنگا یا ہاتھ کو ناپاک مہندی لگائی اور پھر انکو اتنا دھویا کہ صاف پانی ٹپکنے لگا تو کپڑا اور ہاتھ دونوں پاک ہو جائیں گے اگرچہ رنگ قائم رہے (فتح) یہی صحیح ہے (عنایہ) اور بعض کہتے ہیں کہ اسکے بعد بھی تین دفع دھونا چاہئے (فتح) قولہ وہذا یشیر الخ یعنی صاحب کتاب کے قول "فطہارتہا بزوال عینہا" میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر ایک مرتبہ دھونے سے عین نجاست زائل ہو جائے تو تکرار غسل ضروری نہیں، اور اگر تین مرتبہ دھونے سے بھی عین نجاست زائل نہ ہو تو مزید دھونا ضروری ہوگا۔ یہاں تک کہ عین نجاست زائل ہو جائے۔ کیونکہ نجاست مرئی میں اصل مقصود نجاست کا زوال ہے پس اسمیں تین پانچ کا کوئی انحصار نہیں ہے (سراجیہ، محیط) امام ابو حفصؒ، فقیہ ابو جعفرؒ اور امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک مرتبہ دھونے سے عین نجاست کا زوال ہو تو دو مرتبہ اور دھونا چاہئے کیونکہ اس وقت اس کا درجہ نجاستِ غیر مرئیہ کا ہو جاتا ہے، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ زوال عین کے بعد بھی تین مرتبہ دھونا چاہئے، شیخ مرینی کہتے ہیں کہ ظاہر یہی ہے کہ جب تین بار دھونے سے عین نجاست اور اسکی بدبو دور ہو جائے تو محل نجاست پاک ہو جائے گا۔ اور اگر صرف بدبو باقی رہ جائے تو اسکو زائل کیا جائے لیکن تین مرتبہ سے زائد دھونے کی ضرورت نہیں، اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر ایک ہی بار کے دھونیسے نجاست اور اس کا اثر زائل ہو جائے تو مزید دھونے کی ضرورت نہیں امام کرخیؒ نے اسکی تصریح کی ہے اور اسبیجابی نے اسی کو اختیار کیا ہے (کذا فی الطحطاوی) محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ یہی اقیس ہے لان نجاسۃ المحل بمجاورۃ العین وقد زالت ا ه

وما ليس بمرئي فطهارته ان يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل انه قد طهر لان التكرار لا بد منه للاستخراج ولا يقطع بزواله فاعتبر غالب الظن كما في امر القبلة وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن يحصل عنده فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرًا ويتايد ذلك بحديث المستيقظ من منامه ثم لا بد من العصر في كل مرة في ظاهر الرواية لانه هو المستخرج

توضیح اللغۃ: ظن گمان، غاسل دھونے والا، مستیقظ بیدار ہونیوالا، منام نیند، عصر نچوڑنا، ترجمہ:
اور جو نجاست نظر نہ آنیوالی ہو اسکی پاکی یہ ہے کہ اتنا دھوئے جس سے دھونیوالے کا غالب گمان یہ ہو کہ پاک ہوگیا ہے، کیونکہ بار بار دھونا اجزاءِ نجاست نکالنے کیلئے ضروری ہے اور اسکے زوال کا یقین ہو نہیں سکتا اسلئے غالب گمان کا اعتبار کر لیا گیا۔ جیسے قبلہ کے معاملہ میں ہے، اور تین دفعہ دھونا اسلئے رکھا ہے کہ اس سے غالب گمان حاصل ہو جایا کرتا ہے۔ لہذا سبب ظاہر کو بغرض سہولت طہارت کے قائم مقام کر دیا گیا، جسکی تائید حدیث المستیقظ من منامہ سے ہوتی ہے۔ پھر ہر مرتبہ نچوڑنا بھی ضروری ہے، ظاہر الروایہ میں کیونکہ نچوڑنا ہی نجاست کو نکالنے والا ہے:۔ تشریح:

قولہ وما لیس بمرئی الخ غیر مرئی نجاست میں محل کا پاک ہونا یہ ہے کہ اسکو اتنا دھویا جائے کہ دھونے والے کا غالب گمان یہ ہو کہ پاک ہوگیا ہے اور وہ تین مرتبہ ہے۔ کیونکہ تین بار سے غالب گمان حاصل ہو جاتا ہے پس سبب ظاہر کو طہارت کے قائم مقام کر دیا گیا، وجہ یہ ہے کہ جب نجاست غیر مرئی ہے تو ازالہ بھی مشاہدہ سے باہر ہے پس قبلہ کی طرح یہاں بھی غالب گمان ہی کا اعتبار کیا جائے گا چنانچہ اشتباہِ قبلہ کے وقت جب کہ صحیح معلومات کا کوئی ذریعہ نہ ہو تو تحری اور غالب گمان ہی سے ایک جہت کی تعیین کیجاتی ہے خواہ وہ صحیح ہو یا غلط ہو، یہاں تک کہ بعد میں غلطی واضح ہونے پر بھی اعادہ نہیں کرایا جاتا۔ سوال محیط میں تو تین دفعہ دھونے کی تقریر کی گئی ہے، جواب یہ تعداد لازمی نہیں ہے:۔

قولہ وانما قدروا الخ یعنی تین مرتبہ دھونے کو غلبۂ گمان کے قائم مقام کرنا محض رائے سے نہیں ہے بلکہ حدیث مستیقظ سے اسی کی تائید ہوتی ہے۔ جسمیں تین بار ہاتھ دھوئے بغیر برتن میں ہاتھ ڈالنے سے منع فرمایا ہے، معلوم ہوا کہ تین دفعہ سے غلبۂ گمان حاصل ہو جاتا ہے۔ محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ یہ حدیث نجاست غیر مرئیہ کیلئے ہے۔ کیونکہ حدیث کا مدار توہم نجاست ہے اسلئے ہاتھ دھونے کو استحباب پر محمول کیا جائے گا، لیکن اگر نجاست مرئیہ ہوتی تو ہاتھوں پر محسوس ہوتی اسلئے اس کا دھونا واجب ہوتا (فتح القدیر)

البتہ اس استدلال پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب محض توہم نجاست پر تین دفعہ دھونیکا حکم ہے تو قطعی نجاست متحقق ہونے پر تو تین دفعہ سے زائد دھونے کا حکم ہونا چاہئے۔ اسلئے بہتر ہوتا کہ اس حدیث سے استدلال نہ کیا جاتا (مجمع الانہر) اس اعتراض کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ توہم نجاست کی صورت میں تین دفعہ دھونا مستحب ہے اور تحقق نجاست کی صورت میں تین بار دھونا واجب ہے، یہی فرق کافی ہے اسکی ضرورت نہیں

کہ تحقق نجاست کی صورت میں تین بار سے زیادہ دھویا جائے کیونکہ توہم نجاست کی صورت میں دھونا اسلئے ہے کہ اگر یہاں نجاست ہو تو وہ زائل ہو جائے معلوم ہوا کہ اگر واقعی نجاست ہوتی تو تین دفعہ دھونے سے زائل ہو جاتی (عین الھدایہ)

قولہ ثم لابد من العصر الخ جو چیزیں نچوڑی جا سکتی ہیں ان کو ہر مرتبہ نچوڑنا ضروری ہے۔ اور جس چیز کا نچوڑنا ممکن نہ ہو جیسے بوریا، بچھونا، لحاف وغیرہ تو وہ تین بار دھو کر خشک کرنے سے پاک ہو جائیگی، ہر مرتبہ نچوڑنے کی قید ظاہر الروایہ میں ہے یعنی اصول کی روایت ہے۔ اور محیط میں اسی کو احوط کہا ہے، محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس قید کے ذریعہ اس روایت سے احتراز ہے جو امام محمدؒ سے مروی ہے، کہ صرف اخیر مرتبہ نچوڑنا کافی ہے، لیکن کافی میں ہیکہ غیر روایت اصول کے لحاظ سے صرف ایک بار نچوڑنا کافی ہے، عام اس سے کہ پہلی مرتبہ نچوڑے یا دوسری تیسری مرتبہ اور اسی کو اوفق روایت بتلایا ہے اور تاتارخانیہ میں نوازل سے منقول ہے کہ اسی پر فتوی ہے، صاحب کفایہ لکھتے ہیں کہ شمس الائمہ حلوانی نے ذکر کیا ہے کہ اگر نجاست پیشاب ہو یا ناپاک پانی ہو اور اس پر پانی بہادے تو یہ کافی ہے، اور کپڑے کی پاکی کا حکم امام ابو یوسفؒ کے قول کے قیاس پر ہے چنانچہ ان سے مروی ہے کہ حمام میں جس ازار یا لنگی کو باندھ کر نہاتا ہے اس پر بہت سا پانی بہانے سے بغیر نچوڑے بھی پاک ہو جائیگی روقال فی روایۃ اخری اذا صب الماء علی الازار وامر الماء فوق الازار یکفیہ فہو احسن وان لم یفعل یجزیہ کذا فی المحیط والجامع الصغیر للامام التمرتاشی :۔

(تنبیہ) صاحب در مختار نے لکھا ہے کہ کپڑا پاک کرنے میں نچوڑنے کی شرط اس وقت ہے جب اسکو ٹب وغیرہ میں دھویا جائے، ورنہ پانی بہا دینا ہی کافی ہے خواہ اسکو نچوڑیں نہیں، چنانچہ فرماتے ہیں

" وھذا کلہ اذا غسل فی اجانۃ اما لو غسل فی غدیر او صب علیہ ماءً کثیراً او جری علیہ الماء طہر مطلقاً بلاشرط عصر وتجفیف وتکرار غمس، ھو المختار،،

لیکن یہ موصوف کی واضح غلطی ہے کیونکہ یہ مسئلہ نجاستِ مرئیہ میں ہے کہ اسکا ازالہ کافی ہے اور کوئی عدد شرط نہیں جسکو انھوں نے غیر مرئیہ میں بھی نقل کر دیا جیسا کہ خلاصہ میں ہے اور تعجب ہے کہ علامہ ابن عابدین شامی نے اس پر کوئی گرفت نہیں کی :۔

(فائدہ) اوپر جو یہ کہا گیا ہیکہ مالا ینعصر اشیاء تین بار دھو کر خشک کرنے سے پاک ہو جاتی ہیں اسمیں خشک کرنیکی حد یہ ہے کہ ٹپکنا بند ہو جائے۔ بالکل سوکھ جانا شرط نہیں ہے (تبیین) اور خشک کرنیکی قید بھی اس وقت ہے جب ناپاک چیز نے نجاست زیادہ جذب کر لی ہو ورنہ صرف تین بار دھونا ہی کافی ہوگا۔ (محیط) مصنف امام نے لکھا ہے کہ پرانی پختہ اینٹ اور مٹی کا پرانا مستعمل برتن ایک دم تین دفعہ دھونے سے پاک ہو جاتا ہے، لیکن اسکو ایسی حالت کیساتھ مقید کرنا چاہئے تھا کہ وہ چیزیں تر ہونے کی صورت میں ناپاک ہوئی ہوں ورنہ جب استعمال چھوڑ دیا گیا اور وہ خشک ہو کر ناپاک ہوئی ہوں تو پھر انکو مثل کوری کے سمجھا جائیگا۔ یعنی نجاست جذب ہو سکے گی (عین) :۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی۔

فصل فی الاستنجاءِ الاستنجاء سنۃ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ ویجوز فیہ الحجرُ و ماقام مقامہ یمسحہ حتی ینقیہ لان المقصود ھو الانقاء فیعتبر ماھو المقصود۔

توضیح اللغۃ:

واظب مواظبۃ مداومت کرنا، حجر پتھر، ینقیہ تنقیۃ صاف ستھرا کرنا، انقاء صاف کرنا۔

ترجمہ:

فصل استنجے کے بیان میں، استنجاء سنت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت فرمائی ہے۔ اور استنجے میں پتھر یا اسکے قائم مقام کا استعمال جائز ہے، اس سے مل کر صاف کردے، کیونکہ مقصود تو صاف کرنا ہے لہذا مقصود ہی کا اعتبار کیا جائے گا۔

تشریح:

قولہ فصل الخ اس فصل میں استنجے کا بیان ہے، شیخ ابوالبقاء نے شرح مجمع میں لکھا ہے کہ استنجاء، استجمار، استطابہ۔ تینوں کے معنی یہ ہیں کہ پیشاب پاخانہ کے مقام سے جو گندگی نکلے اسکو مخرج سے صاف کردیا جائے، اب امام کرخیؒ نے تو اس ازالہ کو استجمار سے موسوم کیا ہے وھو طلب الجمرۃ ای الحجر الصغیر یعنی ڈھیلے پتھر کا استعمال، اور امام طحاویؒ نے اسکو استطابہ سے تعبیر کیا ہے بمعنی طلب طہارت اور امام قدوریؒ اور انکے متبعین نے اس کا نام استنجاء رکھا ہے، جو نجو بمعنی پاخانہ سے ماخوذ ہے۔ یا نجوۃ بمعنی مکان مرتفع اور بلند زمین سے ماخوذ ہے کیونکہ آدمی قضائے حاجت کے وقت بلند مکان اور اونچی جگہ کی آڑ لیتا ہے۔ یا نجوتُ الشجرۃَ واَنجیتُہا سے ماخوذ ہے بمعنی درخت کاٹنا۔ گویا استنجاء کرنیوالا تکلیف دہ چیز اور گندگی کو دور کرتا ہے (شلبی) استنقاء، پتھر وغیرہ سے صاف کرنے کو کہتے ہیں، اور استبراء پیشاب کے قطرات سے اطمینان کرنے کیلئے نقل و حرکت کو کہتے ہیں اور استنزاہ پیشاب سے پاکی چاہنے کو کہتے ہیں۔

پھر یہاں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ صاحب کتاب نے استنجے کے احکام کو سنن وضوء کے ذیل میں بیان نہیں کیا۔ حالانکہ مناسب یہی تھا کہ سنن وضو کے ذیل میں بیان کرتے بلکہ سنن وضوء میں اس کا ذکر اہم اور ضروری تھا اسلئے کہ استنجے میں نجاستِ حقیقیہ کا ازالہ ہوتا ہے۔ اور باقی سنن وضوء میں نجاستِ حکمیہ کا ازالہ ہوتا ہے،

اسکا ایک جواب تو نہایہ میں ہے کہ قرآن پاک میں استنجے کا ذکر نہیں ہے اسلئے صاحب کتاب نے وہاں ذکر نہیں کیا لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ قرآن میں مضمضہ کا بھی ذکر نہیں ہے، دوسرا جواب مولوی عبدالغفور کا ہے کہ استنجے کا سنت ہونا تسلیم نہیں کیونکہ یہ تو عضو سے نجاست کے ازالہ کے درجہ میں ہے، اس جواب پر مولانا عبدالحئی صاحبؒ نے اپنے حاشیہ میں چار مواخذے کئے ہیں۔ اور آخر میں یہ جواب دیا ہے کہ سنت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو تکرار وضو سے مکرر ہو جیسے استنشاق، دوم وہ جو اسکے خلاف ہو جیسے استنجاء پس صاحب کتاب نے قسم اول کو مباحث وضوء میں بیان کیا اور قسم دوم کو علیحدہ بیان کردیا۔

قولہ الاستنجاء سنۃ الخ احناف و موالک و شوافع میں سے امام مزنی کے نزدیک استنجاء سنت ہے کیونکہ متعدد احادیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت فرمائی ہے۔ چنانچہ،

(۱) صحیحین میں حضرت انسؓ سے مروی ہے ،، کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدخل الخلاء فاحمل انا وغلام نحوی اداوۃ من ماءٍ وعنزۃ فیستنجی بالماء،، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء تشریف لیجاتے تو میں اور مجھ جیسا ایک بچہ پانی کا ایک برتن اور شیام دار عصا اٹھا کر لیجاتے اور آپؐ پانی سے استنجا فرماتے۔

(۲) سنن ابوداؤد میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے. کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اتی الخلاء اتیتہ بماءٍ فی تورٍ اورکوۃٍ فاستنجی ثم مسح یدہ علی الارض ثم اتیتہ باناءٍ آخر فتوضأ،، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب پاخانہ کو جاتے تو میں پیالہ یا ڈونگی میں پانی لیکر آتا آپؐ استنجاء کرتے پھر اپنا ہاتھ زمین پر رگڑتے اسکے بعد میں دوسرے برتن میں پانی لاتا اور آپؐ وضوء فرماتے۔

(۳) سنن ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے،، قالت: ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج من غائطٍ قط الا مسّ ماءً،، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پانی استعمال کئے بغیر بیت الخلاء سے نکلتے نہیں دیکھا۔

(۴) سنن بیہقی ونسائی اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہؓ سے ہی مروی ہے ،، قالت: مُرْنَ ازواجکنّ ان یغسلوا اثر الغائط والبول فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعلہ وانا استحیہم،، حضرت عائشہؓ نے عورتوں سے فرمایا: اپنے شوہروں سے کہو کہ بول وبراز کے اثرات پانی سے دھو کر نظافت حاصل کیا کریں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی پانی سے استنجا کرتے تھے، اور مجھے خود ان سے کہتے ہوئے شرم آتی ہے، محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ حدیث انسؓ اور حدیث عائشہؓ سے تو پانی کے ساتھ استنجے کی مواظبت معلوم ہوتی ہے پس اس کا ترک مکروہ ہونا چاہئے، موصوف جواب دیتے ہیں کہ استدلال تو پہلی حدیث سے پورا ہو چکا ہے اور اس حدیث میں پانی کا استعمال استنجے کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ وضوء مراد ہے کہ بیت الخلاء سے نکل کر وضوء پر مواظبت فرماتے تھے، (فتح)

صاحب عین الہدایہ فرماتے ہیں کہ بعض صحیح احادیث میں ہے کہ آپؐ نے استنجے کے بعد وضوء نہیں کیا اور فرمایا کہ ہر دفعہ قضاء حاجت کے بعد مجھے وضوء کرنے کا حکم نہیں ہے، پس حدیث ابن ماجہ اور اس حدیث کے ملانے سے یہی نکلا ہیکہ یہاں وضوء کا بیان نہیں بلکہ استنجے کا بیان ہے، چنانچہ دوسری روایت ابن ماجہ میں خود اسکی تصریح ہے۔

سوال مواظبت سے تو وجوب معلوم ہوا نہ کہ بقول صاحب کتاب استنجے کا سنت ہونا، جواب صاحب کتاب کی عادت کے مطابق سنت سے مراد سنت مؤکدہ ہے جو حکم میں واجب ہی کے ہوتی ہے، پھر استنجا علی الاطلاق واجب نہیں۔ بلکہ کبھی فرض، کبھی واجب، کبھی سنت، کبھی بدعت ہوتا ہے، مثلاً نجاست اگر قدر درم سے زائد لگ رہی ہو تو استنجا فرض ہے اور قدر درم ہو تو واجب ہے اور اس سے کم ہو تو سنت ہے اور صرف پیشاب کے بعد پانی سے استنجاء مستحب ہے اور صرف ریح وغیرہ کے بعد بدعت ہے،

اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ استنجاء دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک صرف پتھر اور ڈھیلے وغیرہ سے دوسرے

پانی سے، پس قسم اول سنّت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام نے اس پر مواظبت فرمائی ہے لیکن اسکے ساتھ کبھی پانی سے بھی استنجاء کیا اور کبھی نہیں کیا۔ اسلئے وہ ادب ہے، اور علامہ عینی کا میلان پہلی قسم کے وجوب کی طرف ہے مگر حق یہ ہے کہ سنّت مؤکدہ قریب بوجوب ہے، خلاصہ میں ہے کہ اگرچہ قلیل نجاست ہمارے نزدیک معاف ہے لیکن اسمیں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ ایک نجاست تو خاص مقام پر لگی ہوئی ہوتی ہے اس کا ترک تو جائز ہے لیکن مقام مخصوص کے علاوہ جو نجاست لگ رہی ہو اس کا ترک مکروہ ہے یعنی مکروہ تحریمی ہے تاہم نماز جائز ہے یعنی نفس فرضیت ساقط ہو جائے گی (عینی الهدایہ)۔

(فائدہ) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ استنجاء واجب ہے جس کیلئے ابن الجوزی نے التحقیق میں ابوداؤد و نسائی اور دارقطنی کی حدیث عائشہؓ سے استدلال کیا ہے،، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا ذہب احدکم لحاجتہ فلیستطب بثلاثۃ احجار، وسیاتی الکلام علیہ قریبًا:۔

قولہ ویجوز فیہ الحجر الخ استنجے سے مقصود چونکہ تنقیہ مقام ہے اسلئے حجر و مدر یعنی پتھر اور ڈھیلے وغیرہ اعیان طاہرہ مزیلہ سے استنجاء جائز ہے، ابن الساعاتی شرح مجمع میں فرماتے ہیں، ویجوز بالحجر ونحوہ من الجواہر الطاہرۃ اذ المقصود ازالۃ المنجو فما صلح لذلک جاز بہ اھ اور جن چیزوں سے ڈھیلے وغیرہ کی طرح تنقیہ نہ ہوتا ہو جیسے شیشہ، برف، پکی اینٹ، ٹھیکری کوئلہ وہ اس سے خارج رہیں گی، اور جو اشیاء قابل احترام ہوں جیسے کاغذ وغیرہ یا قیمتی اشیا ہوں جیسے کھال کپڑا وغیرہ ان سے استنجا مکروہ ہے کیونکہ اول میں ہتک حرمت ہے اور ثانی میں اسراف، اور بقول البعض ان چیزوں سے استنجا کرنے سے محتاجگی آتی ہے۔ البتہ پانی قابلِ احترام ہونے کے باوجود اس ممانعت سے مستثنیٰ ہے:۔

(فائدہ) صاحب جوہرہ کہتے ہیں کہ حکم مذکور اس وقت ہے جب خارج ہونیوالی نجاست معتاد ہو، لیکن اگر پیپ یا خون ہو تو اسمیں پانی کے علاوہ کا استعمال کافی نہ ہوگا۔ ہاں اگر مذی ہو تو اس میں پتھر بھی کافی ہوگا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ پاخانہ سے استنجاء میں پتھر کا کافی ہونا اس وقت ہے جب پاخانہ خشک نہ ہوا ہو۔ اور استنجاء کرنے والا اپنی جگہ سے کھڑا نہ ہوا ہو ورنہ صرف پانی ہی استعمال کرنا ہوگا۔ کیونکہ ڈھیلے سے استنجاء کئے بغیر کھڑا ہونے کی صورت میں پاخانہ اپنے مخرج سے متجاوز ہو کر دوسری جگہ لگ جائے گا۔ اور خشک ہو جانیکی صورت میں ڈھیلا اسکو زائل نہ کر سکے گا۔

قولہ ویمسح حتی ینقیہ الخ صاحب جوہرہ وغیرہ نے لکھا ہے کہ استنجے کا طریقہ یہ ہیکہ استنجاء کرتے وقت بائیں ٹانگ پر زور دیکر بیٹھے، پھر تین ڈھیلوں سے استنجاء اسطرح کرے کہ اول ڈھیلا آگے سے پیچھے کیجانب اور دوسرا پیچھے سے آگے اور تیسرا آگے سے پیچھے کیطرف لائے۔ ابوجعفر کہتے ہیں کہ یہ کیفیت گرمیوں کے موسم میں ہے۔ جاڑوں میں اول پیچھے سے آگے پھر آگے سے پیچھے پھر پیچھے سے آگے کیطرف لائے، امام سرخسی فرماتے ہیں کہ ڈھیلے کی کوئی مخصوص کیفیت متعین نہیں بلکہ تنقیہ مقام مقصود ہے، رہی عورت سو وہ ہمیشہ اسطرح کرے جسطرح مرد کیلئے گرمیوں کے موسم میں بیان کیا گیا ہے:۔

ولیس فیہ عددٌ مسنونٌ وقال الشافعیُ لابُدّ من التلٰث لقولہ علیہ السلام ولیستنج منکم بثلٰثۃِ اَحجار ـــــ (استنجے میں ڈھیلوں کی کوئی تعداد مسنون ہے یا نہیں)

ترجمہ: اور استنجے میں کوئی خاص تعداد مسنون نہیں ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تین کا ہونا ضروری ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، کہ تین پتھروں سے استنجا کرنا چاہئے:۔ تشریح:

قولہ ولیس فیہ عدد الخ ڈھیلے سے استنجا کرتے وقت ایتار یعنی طاق یا تین کے عدد کا لحاظ رکھنا بالاتفاق مسنون ومستحب ہے جیساکہ طحاوی وبحر میں ہے، «اور صاحب کنز نے جو، وما سُنّ فیہ عددٌ»، اور صاحب کتاب نے جو۔ «ولیس فیہ عدد مسنونٌ»، کہا ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ مسنون بسنت مؤکدہ نہیں ہے، لیکن استنجے کا مقصد چونکہ محل کی صفائی ہے اسلئے احنافؒ، امام مالکؒ اور داؤدؒ وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ سنتِ استنجا کسی خاص عدد میں منحصر نہیں بلکہ ایک ڈھیلے سے نجاست کا ازالہ ہو جائے تو ایک اور دو کی ضرورت ہو تو دو اور اس سے زائد کی حاجت ہو تو زائد غرض سب کا درجہ برابر ہے، امام شافعیؒ کے بعض امام مزنی وغیرہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور حسبِ روایت عبدری حضرت عمرؓ کا بھی یہی قول ہے۔

قولہ وقال الشافعیُ الخ امام شافعیؒ کے نزدیک، انقاءِ محل کے ساتھ ساتھ تثلیث یعنی تین کا عدد تو واجب ہے اور اس کے بعد ایتار یعنی طاق عدد پانچ سات کے بارے میں انکے دو قول ہیں مستحب اور واجب اور یہی مذہب امام احمدؒ اور اسحٰق بن راہویہ کا بھی ہے، پھر یہ بھی ہے کہ افضل تو تین پتھر یا ڈھیلے وغیرہ ہیں مگر ان کی کئی طرف استعمال کی جائیں تو ایک یا دو کی بھی تین طرف کا استعمال جائز ہے اور اگر دونوں استنجے ایک ساتھ ہوں تو چھ پتھر کا استعمال بہتر اور چھ اطراف کا استعمال درست ہوگا:۔

قولہ لقولہ علیہ السلام الخ امام شافعیؒ نے چند احادیث سے استدلال کیا ہے،

(۱) حدیث ابوہریرہؓ۔ جسکی تخریج بیہقی نے سنن میں کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: انما انا لکم مثل الوالد، اذا ذھب احدکم الی الغائطِ فلا یستقبل القبلۃ ولا یستدبرھا بغائط ولا بولٍ ولیستنج بثلاثۃ احجار ونھی عن الروثِ والرمۃ وان یستنجی الرجلُ بیمینہ»، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں تمہارے لئے باپ کی طرح ہوں، جب تم میں سے کوئی قضائے حاجت کیلئے جائے تو پیشاب پاخانہ کے وقت قبلہ کا استقبال یا استدبار نہ کرے اور تین ڈھیلوں سے استنجا کرنا چاہئے، اور لید، گوبر اور داہنے ہاتھ سے استنجا کرنے سے آپؐ نے منع فرمایا۔ اس حدیث کو ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان، طحاوی اور امام احمد نے بھی روایت کیا ہے۔ لیکن ان کی روایت میں، «وکان یامر بثلٰثۃ احجار» ہے۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ۔ جسکی تخریج دارقطنی نے سنن میں کی ہے، "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اذا قضیٰ احدُکم حاجتہ فلیستنج بثلاثۃ احجار او ثلاثۃ اعواد او ثلاثۃ حثیات من تراب»، آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی قضاء حاجت کرے تو تین ڈھیلوں یا تین لکڑیوں یا تین لپ مٹی سے (باقی بر صفحہ ۲۳۶)

ولنا قولہ علیہ السلام مَنِ استجمرَ فلیوتِر فمن فعلَ فحسن ومن لا فلاحرج

ترجمہ

ہماری دلیل آپ کا ارشاد ہے کہ جو استنجاء کرے وہ طاق کرے جس نے ایسا کیا تو اچھا ہے اور جس نے نہ کیا تو کوئی حرج نہیں ہے:۔ تشریح:

قولہ ولنا قولہ الخ احناف کی دلیل حدیث ابوہریرہؓ ہے جسکی تخریج ابوداؤد، ابن ماجہ، طحاوی، بیہقی، حاکم، ابن حبان، دارمی اور امام احمد نے کی ہے۔ امام ابوداؤد کی روایت یوں ہے، حدثنا ابراهیم بن موسیٰ الرازی. ناعیسی بن یونس عن ثور عن الحصین الحُرانی عن ابی سعید عن ابی هریره عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال. مَنِ اکتحلَ فلیوتِر من فعل فقد احسن ومن لافلاحرج ومن استجمرَ فلیوتِر من فعل فقد احسنَ ومن لا فلاحرجَ ومَن اَکلَ فما تخلّلَ فلیلفظ وما لاك بلسانہ فلیَبتلع من فعل فقد احسنَ ومن لا فلاحرجَ ومن اتی الغائطَ فلیستتر فان لم یجد الّا ان یجمع کثیبًا من رملٍ فلیستدبرہ فان الشیطان یلعب بمقاعد بنی آدم من فعل فقد احسن ومن لا فلاحرجَ۔

آپ نے ارشاد فرمایا جو سرمہ لگائے تو طاق بار لگائے جو ایسا کرے تو بہتر ہے ورنہ کوئی حرج نہیں، اور جو ڈھیلا استعمال کرے تو طاق لیوے جو ایسا کرے تو بہتر ہے ورنہ کوئی حرج نہیں اور جو کھانا کھائے پھر خلال سے کچھ نکلے تو اسکو پھینکدے اور جو زبان سے لگا رہے اسکو نگل جائے جو ایسا کرے تو اچھا ہے ورنہ کوئی حرج نہیں۔ اور جو پاخانہ کو جائے تو آڑ میں جائے اگر کچھ بھی نہ ہو تو ریت کا ڈھیر لگا کر اسکی آڑ میں بیٹھ جائے کیونکہ شیطان آدمی کی شرمگاہ سے کھیلتا ہے جو ایسا کرے تو بہتر ہے ورنہ کوئی حرج نہیں، صحیحین میں ایک روایت صرف اس قدر ہے "من استجمر فلیوتر" اور امام مسلم کی ایک روایت میں ہے

(بقیہ ص ۲۳۵)

استنجاء کرے، اسکی بابت خود دارقطنی نے کہا ہے" لو یسندہ غیر المضری وھو کن اب وغیرہ یرویہ عن طاؤس مرسلًا اھ"، حافظ بیہقی کہتے ہیں، "ہذا ہو الصحیح عن طاؤس من قولہ اھ"،

(۳) حدیث سائب۔ جسکی تخریج ابن عدی نے الکامل میں کی ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا دخل احدکم الخلاء فلیستنج ثلاثۃ احجار"، اسکی اسناد میں حماد بن الجعد ہے جسکی تضعیف ابن معین اور امام نسائی سے خود ابن عدی نے نقل کی ہے۔ شیخ ہیثمی زوائد میں کہتے ہیں کہ اسکے ضعف پر اجماع ہے۔

(۴) حدیث سلمانؓ۔ جسکی تخریج امام مسلم نے کی ہے، "قال: لایستنج احدکم بدون ثلاثۃ احجار"، تم میں سے کوئی شخص تین ڈھیلوں سے کم سے استنجاء نہ کرے، وجہ استدلال یہ ہیکہ اس میں ثلاثہ کا عدد بصیغہ نہی مذکور ہے، اگر شریعت میں عدد مطلوب نہ ہوتا تو اسکے ذکر کی ضرورت نہ تھی، احناف کی طرف سے ان مستدلات کا جواب صاحب ہدایہ کے قول، "وما رواہ متروک الظاہر اھ" کے ذیل میں ذکر کیا جائے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

فلیستجمر وترا"،

یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ طاق عدد ایک ہو یا تین پانچ سب محتمل ہیں تین کے عدد کی تخصیص نہیں ہے
سوال حافظ بیہقی فرماتے ہیں " وہذا الحدیث ان صح فانما اراد وترًا بعد الثلاث "، گویا موصوف کو اول تو اس حدیث
کی صحت میں کلام ہے دوسرے انھوں نے اسکی یہ تاویل کی ہے کہ تین پتھروں سے زیادہ کرنے میں طاق رکھنا مراد
ہے یعنی تین کے بعد طاق عدد پر ختم کرنا چاہیئے، اور اس تاویل پر حدیث ابو ہریرہؓ سے استدلال کیا ہے جسکی
تخریج حاکم نے مستدرک میں کی ہے، " اذا استجمر احدکم فلیوتر فان اللہ وتر یحب الوتر اما تری السموات سبعًا و
الارضین سبعًا والطواف ؟ ! ! وذکر اشیاء "،

جواب حدیث مذکورہ کو ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں اسکی
تخریج کے بعد لکھا ہے " صحیح الاسناد"، حافظ ذہبی فرماتے ہیں " صحیح "، حافظ ابن حجر فتح الباری میں فرماتے ہیں "
حسنۃ الاسناد"، پس صحتِ روایت میں حافظ بیہقی کا کلام کرنا باعثِ تعجب ہے، رہی موصوف کی تاویل مذکور سو علامہ
زیلعی فرماتے ہیں کہ یہ دعوی بلا دلیل ہے اگر اسکو صحیح بھی مان لیا جائے تو تین کے بعد طاق عدد کا مستحب ہونا لازم آئے
گا لامرہ علیہ السلام بہ علی مقتضی ہذا التاویل، حالانکہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی تنقیہ کے بعد ڈھیلوں کی تعداد میں
زیادتی کرنا بدعت ہے پھر کیسے تین سے زیادہ عدد پر طاق کو مطلقًا اچھا کہا جاسکتا ہے؟ اور اگر تین ڈھیلوں سے تنقیہ نہ ہو
تو اس پر زیادہ کرنا واجب ہے اس کا ترک جائز نہیں۔ رہی حدیث " اما تری السموات سبعًا الخ "، سو بتقدیر صحت یہ
اس پر دلالت نہیں کرتی کہ وتر سے مراد تین کے بعد طاق عدد ہے، اسلئے کہ اسمیں تو افراد وتر میں سے صرف ایک فرد کا
ذکر ہے اگر خاص طور سے سات کو مراد لیا جائے تو سات مرتبہ استنجے کا واجب ہونا لازم آئے گا، لانہا المامور بہ فی
ذلک الحدیث (نصب الرایہ)

سوال بقول بعض اس حدیث کو ابو داؤد، ابن حبان، حاکم، بیہقی سب ہی نے حُصین حُبرانی کے طریق سے روایت
کیا ہے جسکے بارے میں حافظ ذہبی نے مجہول کہا ہے، ابن حزم محلی میں لکھتے ہیں،، ابن الحصین مجہولؒ و ابو سعد
کذلک، جواب ابن حزم نے یہاں دو غلطیاں کی ہیں اول تو حصین کو ابن الحصین کہا ہے، پھر جرح کا قول ذکر
کر دیا اور توثیق کے سب اقوال حذف کر دئے، دوسرے یہ کہ ابو سعید یا ابو سعد الخیر کو بھی مجہول قرار دیدیا۔
حالانکہ وہ صحابی ہیں، شاید وہ اسکو ابو سعید حُبرانی حمصی تابعی سمجھ گئے جن کو بعض لوگوں نے مجہول کہا ہے۔
علامہ عینی فرماتے ہیں کہ روایت میں ابو سعید الخیر صحابی ہیں اور ابو داؤد، یعقوب بن سفیان، عسکری، ابن بنت
منیع اور بہت سے اکابر کی رائے یہی ہے کہ وہ صحابہ میں سے ہیں، ابن حبان نے بھی اس حدیث ابو ہریرہؓ کو
اپنی صحیح میں درج کیا ہے اور ابو سعید کو کتاب الصحابہ میں ذکر کیا ہے اور ان کا نام عامر بتلایا ہے،
بغوی نے عمرو صاحب تہذیب نے زیاد اور امام بخاریؒ نے سعد نام لکھا ہے،

صاحب تنقیح لکھتے ہیں کہ جس کو ابو سعید حُبرانی سمجھا گیا ہے وہ درحقیقت ابو سعید الخیر ہیں جیسا کہ بعض روایات

میں اسکی تصریح بھی ملتی ہے، امام ابوداؤدؒ نے غیر سنن میں ابوسعید الخیر لکھ کر آگے یہ بھی لکھا ہے کہ وہ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے ہیں اور ایسا ہی ابن الاثیر نے اسد الغابہ میں لکھا ہے، اسی لئے حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اسکی اسناد حسن ہے اور اسی لئے حاکم نے بھی مستدرک میں حدیث ابوہریرہؓ نقل کرکے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور اس کو بخاریؒ و مسلمؒ نے ذکر نہیں کیا۔ شیخ ذہبی نے اس پر ان کی موافقت کی اور اسکو صحیح کہا، حافظ ابن حجرؒ الاصابہ میں لکھتے ہیں،، ابوسعد الخیر ویقال ابوسعید الخیر قال ابن السکن لہ صحبۃ ،، حافظ ابن مندہ فرماتے ہیں،، والاکثر قالوا ابوسعد (یعنی بسکون العین) ابن ماجہ، حاکم، بیہقی، دارمی اور طحاوی میں بھی ثور کے طریق سے ابوسعد الخیر سے ہی روایت ہونا اس امر کے یقین کے لئے کافی ہے کہ اس حدیث میں ابوسعد الخیر یا ابوسعید صحابی ہی ہیں:۔

(فائدہ) احناف کی دوسری دلیل حدیث عبداللہ بن مسعودؓ ہے جو ص۲۱۹ پر گذر چکی، یہ حدیث صحیح بخاری میں۔ تحدیث زہیر عن ابی اسحاق عن عبدالرحمٰن بن الاسود عن ابیہ انہ سمع عبداللہ اھ مروی ہے، اسمیں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں پتھر تو لے لئے اور لید کا ٹکڑا پھینک کر فرمایا کہ یہ پلیدی ہے، امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اگر تین کا عدد واجب اور ضروری ہوتا تو آپؐ تیسرا پتھر تلاش کرنے کا ضرور حکم فرماتے یا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ خود ہی مزید اہتمام فرماتے لیکن اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ آپؐ نے مکرر حکم فرماکر تیسرا پتھر پھر تلاش کرایا ہو، یا حضرت ابن مسعودؓ خود ہی تلاش کرکے دوبارہ تیسرا پتھر لائے ہوں، اور ایک روایت جو اسکے ثبوت میں ابوالحسن بن القصار مالکی سے نقل ہوئی ہے اسکو خود حافظ ابن حجر نے بھی لایصح کہہ کر رد کردیا ہے، اب مخالفین کی طرف سے اس حدیث پر تین وجوہ سے اعتراض کیا گیا ہے،

پہلا اعتراض یہ ہے کہ اسمیں ابواسحاق اور عبدالرحمٰن بن الاسود کے درمیان انقطاع ہے اور ابواسحاق نے تدلیس سے کام لیا ہے، چنانچہ حافظ بیہقی نے خلافیات میں ابن الشاذکونی کا قول نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں،، ماسمعت بتدلیس قط اعجب من ہذا ولا اخفی،، اس کا جواب بقول شیخ تقی الدین یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے حدیث مذکور کی تخریج کے بعد جو یہ کہا ہے،، وقال ابراہیم بن یوسف عن ابیہ عن ابی اسحاق: حدثنی عبدالرحمٰن ھذا،، اس سے موصوف نے اسی پر متنبہ کیا ہے کہ یہاں تدلیس نہیں ہے[ع۵]،

سوال حافظ بیہقی خلافیات میں فرماتے ہیں کہ ابراہیم بن یوسف نے جو ابواسحاق کا سماع ذکر کیا ہے اس سے روایت متصل نہیں ہو جاتی اس واسطے کہ ابراہیم بن یوسف تو،، او خود گم است کرا رہبری کند،، کا مصداق ہے چنانچہ

ع۵ وجہ آخر فی رفع التدلیس، اذ[illegible] الاسماعیلی فی صحیحہ المستخرج علی البخاری بعد روایۃ الحدیث من جہۃ یحیی بن سعید عن زہیر بن معاویہ [illegible] ابی اسحاق عن عبداللہ، ان یحیی بن سعید لایرضی ان یاخذ عن زہیر عن ابی اسحاق ما لیس بسماع لابی اسحاق ۱۲ نصب الرایہ۔

عباس دوری نے یحییٰ بن معین کا قول نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں ،، ابراہیم بن یوسف بن ابی اسحاق لیس بشئی ،، امام نسائی نے اسکو لیس بالقوی اور امام ابوداؤد و جوزجانی نے ضعیف الحدیث کہا ہے ۔

جواب ان حضرات نے گو اسکو ضعیف کہا ہے لیکن ابن حبان نے اسکو ثقات میں ذکر کیا ہے اور دار قطنی نے بھی ثقہ مانا ہے، شیخ ابو حاتم فرماتے ہیں ،، حسن الحدیث یکتب حدیثہ ،، ابن عدی کہتے ہیں ،، لہ احادیث صالحۃ ولیس کا لقوی ما یکون ،، کہ اتنا قوی نہیں ہے جتنا ہونا چاہیے ،

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اسکی اسناد میں اختلاف ہے جو صورت ذیل سے ظاہر ہے ۔

عبداللہ بن مسعود

اسود بن یزید	ابو عبیدہ بن عبداللہ بن مسعود	علقمہ	عبدالرحمن بن یزید
عبدالرحمن بن الاسود			
ابواسحاق سبیعی	ابواسحاق سبیعی	ابواسحاق سبیعی	ابواسحاق سبیعی
زہیر	اسرائیل، قیس بن الربیع	معمر، عمار بن زریق	زکریا بن ابی زائدہ

صورت مذکورہ سے یہ بات واضح ہے کہ روایت مذکورہ ابو اسحاق عمرو بن عبداللہ سبیعی ہمدانی پر دائر ہے اور ابو اسحاق سے چھ حضرات راوی ہیں زہیر، اسرائیل، قیس بن الربیع، عمار بن زریق، اور زکریا بن ابی زائدہ ان طرق ستہ میں سے اسرائیل اور زہیر ہی کے دو طریق سب سے زیادہ بہتر اور قوی ہیں جن میں سے طریق زہیر اسناد متصل ہے ۔ اور امام بخاری نے اپنی صحیح میں اسی کو اختیار کیا ہے جس سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اسکو راجح سمجھا ہے ۔

اسکے برخلاف امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ،، میرے نزدیک تو اس باب میں سب سے زیادہ صحیح حدیث اسرائیل وقیس ہے کیونکہ ابو اسحاق سے روایت کرنے میں اسرائیل زیادہ اثبت و احفظ ہے بہ نسبت دوسرے رواۃ کے اور اس پر قیس بن الربیع نے انکی متابعت بھی کی ہے، نیز میں نے بواسطہ محمد بن المثنیٰ شیخ عبدالرحمن بن مہدی کے متعلق سنا ہے وہ فرماتے تھے کہ ابو اسحاق کی حدیثی روایات میں سے کوئی حدیث بواسطہ سفیان ثوری مجھ تک نہ پہنچ سکی ، اسکی وجہ یہ ہے کہ میں نے انکی روایات کے لئے واسطہ مذکورہ کو زیادہ اہم اسلئے نہیں سمجھا کہ اسرائیل پر بھروسہ کیا اور واقع میں بھی سفیان سے زیادہ کامل و مکمل طریق سے ان کی روایات بیان کرتے تھے، دوسرے یہ کہ زہیر کی روایت ابو اسحاق سے اتنی قوی نہیں ہے کیونکہ اس نے ان کی آخری عمر میں حدیث سنی ہے ، تیسرے یہ کہ میں نے بواسطہ احمد بن الحسن امام احمد کے متعلق سنا وہ فرماتے تھے کہ جب تم کسی حدیث کو زائدہ اور زہیر سے سن لو تو پھر اسکی پرواہ نہ کرو کہ کسی اور سے بھی سُنی ہے یا نہیں ہے ؟ البتہ ابو اسحاق کی احادیث اس سے مستثنیٰ ہیں ،،

بہرکیف طرق ستہ میں سے بقول امام ترمذی سب سے زیادہ صحیح حدیث اسرائیل ہے، اور اس کا حال یہ ہے کہ وہ منقطع ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضہ سے ابو عبیدہ کا سماع ثابت نہیں چنانچہ امام ترمذی نے لکھا ہے کہ ابو عبیدہ نے اپنے والد عبداللہ بن مسعودؓ سے حدیث نہیں سنی، نیز عمر بن مرہ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے خود ابو عبیدہ بن عبداللہ سے پوچھا: کیا آپ کو اپنے والد سے کچھ یاد ہے؟ انھوں نے کہا نہیں،

جواب یہ ہے کہ امام ترمذی و حافظ ابن حجر وغیرہ کی رائے گو عدم سماع کی ہے لیکن یہ بات قطعی اور یقینی نہیں ہے اسلئے کہ اول تو خود امام ترمذی نے ذکر کیا ہے کہ میں نے اپنے استاذ حدیث دارمی سے سوال کیا کہ ان میں سے کون سی روایت زیادہ صحیح ہے تو وہ کوئی فیصلہ نہ کر سکے، پھر اپنے استاذ امام بخاریؒ سے یہی سوال کیا تو انھوں نے بھی کوئی صحیح فیصلہ نہ فرمایا۔ ظاہر ہے کہ اگر ان دونوں کے نزدیک یہ روایت منقطع ہوتی تو وہ ضرور اسکو بتلاتے اور امام احمد بھی اسکو روایت نہ کرتے،

دوسرے یہ کہ علامہ عینی سماع کو صحیح مانتے ہیں یہاں تک کہ انھوں نے حافظ ابن حجر کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے، کہ "یہ کیونکر ہوسکتا ہے کہ ابو عبیدہ نے اپنے والد عبداللہ بن مسعودؓ سے حدیث نہ سنی ہو حالانکہ ان کی عمر والد کی وفات کے وقت سات سال کی تھی، اس عمر میں تو محدثین باہر کے واردین و صادرین سے بھی سماع کو مان لیتے ہیں چہ جائیکہ اپنے آباء و اجداد سے (جن کے ساتھ سارا وقت گذرتا ہے) علاوہ ازیں معجم اوسط طبرانی اور مستدرک حاکم کی روایات سے بھی سماع کا ثبوت ہوتا ہے اور امام ترمذیؒ نے متعدد احادیث باتصال سند نقل کر کے تحسین کی ہے۔ (عمدۃ القاری)

اگر عدم سماع ہی کو صحیح مان لیا جائے تب بھی الزام انقطاع کی وجہ سے ابو عبیدہ کی روایت کو گرانا درست نہیں ہوسکتا، کیونکہ کتب رجال سے یہ بات واضح ہے کہ عدم سماع کے باوجود ان کی روایت سب ہی کو تسلیم رہی ہے، تہذیب میں ابو عبیدہ عامر کے تذکرہ میں ہے۔ "روی عن ابیہ ولم یسمع منہ" پھر آگے "روی عنہ ابراہیم النخعی وابو اسحاق السبیعی اھ" موجود ہے، نیز تہذیب ہی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے ذکر میں ہے۔ "وروی عنہ ابناہ عبدالرحمن وابو عبیدہ" نیز امام مسلم کی صحیح میں بکثرت منقطع روایات ہیں اگر وہ ساقط الاعتبار ہوتیں تو ایسا جلیل القدر محدث ان کو کیوں ذکر کرتا،

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ سنن دار قطنی و بیہقی اور مسند امام احمد میں بطریق معمر عن ابی اسحاق عن علقمہ بن قیس عن ابن مسعودؓ "انہا رکس" کے بعد جملہ "ائتنی بحجر" بھی منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گوبر کا ٹکڑا پھینک کر فرمایا: یہ نجس ہے! ایک اور پتھر ہی لاؤ، حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ اسکے سب رجال ثقہ و ثبت ہیں۔ اور معمر کی متابعت بھی ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان واسطی نے کی ہے اور وہ اگرچہ ضعیف ہے لیکن ان دونوں کی متابعت عمار بن زریق نے کی ہے جو ابو اسحاق سے روایت میں ثقہ ہیں، اگر کہا جائے کہ ابو اسحاق کا سماع علقمہ سے ثابت نہیں، تو اس حدیث کا سماع کرابیسی نے ثابت کر دیا ہے اور اگر ارسال ہی مان لیا جائے تو وہ بھی مخالفین کے

ومارواہ متروک الظاہر فانہ لو استنجیٰ بحجر لہ ثلثۃ احرف جاز بالاجماع وغسلہ بالماء افضل لقولہ تعالیٰ ،، فیہ رجال یحبون ان یتطہروا ،، نزلت فی اقوام کانوا یتبعون الحجارۃ الماء ثم ہو ادب وقیل سنۃ فی زماننا ویستعمل الماء الی ان یقع فی غالب ظنہ انہ قد طہر ولا یقدر بالمرات الا اذا کان موسوسا فیقدر بالثلث فی حقہ وقیل بالسبع ۔

توضیح اللغۃ: احرف جمع حرف بمعنی کنارہ، یتبعون اتباعا پیچھے کرنا، مرات جمع مرۃ، موسوس وسوسہ والا :- ترجمہ :

اور امام شافعیؒ نے جو روایت پیش کی ہے اسکے ظاہری معنی متروک ہیں کیونکہ اگر تین رخے پتھر سے استنجا کرے تو بالاتفاق جائز ہے، اور موضعِ استنجاء کو پانی سے دھونا افضل ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ،، اس میں ایسے لوگ ہیں جو طہارت کو پسند کرتے ہیں ،، یہ آیت ان لوگوں کے حق میں نازل ہوئی جو پتھر کے بعد پانی کا بھی استعمال کرتے تھے، پھر یہ طریقہ ادب ہے اور کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانہ میں سنت ہے، اور پانی اتنا استعمال کرے کہ پاکی کے حصول کا غالب گمان ہو جائے ، اور تعداد کی تعیین نہیں کیجائے گی الا یہ کہ وسوسہ والا ہو کہ اسکے حق میں تین بار اور بقولِ بعض سات بار مقدر رہے :- تشریح :

بقیہ ص۲۴۰ :-

یہاں حجت ہے اور ہم بھی قوت حاصل ہونے پر اسکو حجت مانتے ہیں، اور شاید امام طحاوی کو اس روایت مسند احمد سے غفلت ہوئی ہے (فتح الباری)، اس کا جواب بقول علامہ عینی یہ ہے کہ امام طحاوی سے غفلت نہیں ہوئی بلکہ انکے نزدیک علقمہ سے ابو اسحاق کا عدم سماع محقق ہے، جس کا اقرار دار قطنی نے بھی کیا ہے کہ ابو اسحاق نے علقمہ سے کچھ نہیں سنا، اور بیہقی نے بھی سنن کے ایک دوسرے مقام میں اسکی تصریح کی ہے اور یہاں اس سے خاموشی کے ساتھ گذر گئے ہیں، چنانچہ باب الدیۃ اخماس ،، میں کہا ہے ،، ان ابا اسحاق عن علقمۃ منقطع لانہ راٰہ ولم یسمع منہ ،، پس روایتِ مذکورہ بنظر تحقیق منقطع ہے جس پر محدثین اعتماد نہیں کرتے رہی ابوشیبہ ابراہیم بن عثمان واسطی کی متابعت سو تقریب اور میزان میں ہے کہ ابراہیم متروک ہے، پس اس کی متابعت سے فائدہ اٹھانا اور اس مقام میں اسکے ذکر کو پسند کرنا کیسے موزوں ہو سکتا ہے؟ علاوہ ازیں جس زیادتی کا ذکر کر کے حافظ ابن حجر نے امام طحاوی کی غفلت بتلائی ہے کیا وہی غفلت امام ترمذی کی طرف منسوب کی جائے گی کہ انھوں نے بھی حدیثِ ابن مسعود پر ،، باب الاستنجاء بالحجرین ،، کا عنوان قائم کیا ہے، اگر مذکورہ زیادتی محدثین کے معیار پر صحیح ہوتی تو امام ترمذی اسکو کس طرح نظر انداز کر دیتے جبکہ وہ شافعی المسلک بھی ہیں :-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

قولہ وما رواہ الخ شوافع کے مستدل کا جواب ہے کہ اول تو معین عدد والا حکم صرف اسلئے ہے کہ غالب احوال میں وہ کافی ہو جاتا ہے، امام ابو داؤد کی روایت کے الفاظ "فانہا تجزئ منہ" سے یہ بات بالکل واضح ہے۔ دوسرے یہ کہ حدیث کے ظاہر پر شوافع بھی عمل نہیں کرتے اسلئے اگر دو ڈھیلوں کے ہی تین گوشوں کو استعمال کر لیا جائے تو وہ بھی وجوب کا حکم ساقط کر دیتے ہیں۔ حالانکہ ظاہر حدیث کے مطابق تین ڈھیلوں کا استعمال نہیں ہوا۔

قولہ وغسلہ بالماء الخ استنجاء صرف ڈھیلہ سے بھی جائز ہے اور صرف پانی سے بھی، مگر دونوں کو جمع کرنا افضل ہے، حضرت عمرؓ سے جمع ثابت ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کی کتاب الام میں ہے، اور روایات مرفوعہ سے بھی جمع کے اشارات ملتے ہیں چنانچہ حضرت مغیرہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک دفعہ قضاءِ حاجت کیلئے تشریف لے گئے پھر واپس ہو کر پانی طلب فرمایا، ظاہر ہے کہ آپؐ ڈھیلے کے استنجے سے فارغ ہو کر واپس لوٹے ہوں گے کہ اتنی دیر تک نجاست کا تلوث ہرگز گوارہ نہ فرمایا ہوگا، پھر جب اسکے بعد پانی سے استنجاء فرمایا تو جمع کا ثبوت آپؐ کے فعل سے ہو گیا،

علامہ قسطلانی و محقق عینی نے لکھا ہے کہ جمہور سلف و خلف کا مذہب اور جس امر پر سارے دیار کے اہل فتوی متفق ہیں یہ ہے کہ افضل صورت حجر و ماء دونوں کو جمع کرنے کی ہے، پھر ڈھیلہ کو مقدم کرے تاکہ نجاست کم ہو جائے اور ہاتھ زیادہ ملوث نہ ہو، پھر پانی سے دھوئےعہ تاکہ پوری طرح نظافت و کیسزگی حاصل ہو جائے، اگر ایک پر اکتفاء کرنا چاہے تو پانی کا استعمال افضل ہے کیونکہ اس سے نجاست کا عین و اثر دونوں زائل ہو جاتے ہیں اور ڈھیلہ یا پتھر سے صرف عین کا ازالہ ہوتا ہے اثر باقی رہ جاتا ہے اگرچہ وہ اسکے حق میں معاف ہے،

قولہ لقولہ تعالیٰ الخ امام طحاویؒ نے پانی سے استنجے کیلئے آیت "فیہ رجال یحبون ان یتطہروا" سے استدلال کیا ہے۔ مسند بزار میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت اہلِ قباء کے حق میں نازل ہوئی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت کیا، تو انھوں نے عرض کیا کہ ہم ڈھیلوں کے بعد پانی سے استنجاء کرتے ہیںعہ۔ لیکن محدثین کے نزدیک یہ روایت ضعیف ہے، البتہ ابن ماجہ کی روایت قابلِ استدلال ہے جو حضرت انسؓ سے مروی ہے "لما نزلت فیہ رجال یحبون ان یتطہروا، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا معشر الانصار! ان اللہ قد اثنیٰ علیکم فی الطہور فما طہورکم؟ قالوا: نتوضأ للصلوٰۃ ونغتسل من الجنابۃ ونستنجی بالماء قال: ہو ذاکم فعلیکموہ"، کہ جب آیت "فیہ رجال الخ" نازل ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے گروہ انصار! اللہ نے طہارت کے متعلق تمہاری مدح فرمائی ہے تو تمہاری طہارت کا طریقہ کیا ہے؟ عرض کیا: ہم نماز کیلئے وضو کرتے ہیں

عہ وسواء فیہ الغائط والبول کما قالہ ابن سراقۃ وسلیم الرازی وکلام القفال الشاشی فی محاسن الشریعۃ یقتضی تخصیصہ بالغائط ۱۲ فتح الملہم۔ عہ وذہل الشیخ محی الدین النووی عن ہذا الحدیث فقال فی خلاصتہ التی لہ بعد ان ذکر حدیث ابن ماجۃ واما ما اشتہر فی کتب التفسیر والفقہ من جمعہم بین الاحجار والماء فباطل لا یعرف ۱۲ نصب الرایہ

جنابت سے غسل کرتے ہیں، اور پانی سے استنجاء کرتے ہیں، فرمایا: یہی بات ہے تم اسکو مضبوطی سے پکڑے رہو۔
اسکی اسناد کے ایک راوی عتبہ بن ابی حکیم کے بارے میں اگرچہ کلام ہے چنانچہ امام نسائی اسکو ضعیف کہتے ہیں اور ابن معین سے دو روایتیں ہیں، لیکن شیخ ابوحاتم اسکو صالح الحدیث مانتے ہیں اور ابن عدی کہتے ہیں کہ مجھے امید ہے کہ اس راوی میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، حاکم نے بھی اس حدیث کو روایت کرکے صحیح قرار دیا ہے اس لئے اسکی اسناد کو حسن کہا جائے گا (نصب الرایہ)۔

(فائدہ) حافظ ابن حجرؒ نے صحیح بخاری کے ،، باب الاستنجاء بالماء ،، کے متعلق لکھا ہے کہ اس ترجمہ سے امام بخاریؒ ان لوگوں کا رد کرنا چاہتے ہیں جنھوں نے پانی سے استنجے کو مکروہ قرار دیا ہے یا جنہوں نے کہا ہے کہ اس کا ثبوت نہیں ہے، ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ایک روایت حضرت حذیفہ بن الیمانؓ سے نقل کی ہے کہ ان سے استنجاء بالماء کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: ایسا ہوتا تو میرے ہاتھ میں ہمیشہ بدبو رہا کرتی، نافع نے حضرت ابن عمرؓ کے متعلق بیان کیا ہے کہ وہ پانی سے استنجاء نہیں کرتے تھے، ابن الزبیر سے ان کا قول منقول ہے کہ ہم ایسا نہیں کرتے تھے، ابن التین نے امام مالکؒ سے اس امر کا انکار نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پانی سے استنجا کرتے ہوں، ابن حبیب سے بھی یہی منقول ہے کہ وہ پانی سے استنجے کو منع کرتے تھے کہ یہ تو پینے کی چیز ہے جواب یہ ہے کہ پانی کو دوسری کھانے پینے کی چیزوں پر قیاس کرنا یا ان سب کا حکم اسکے لئے ثابت کرنا اسلئے درست نہیں کہ پانی کو خدا نے نجاست دور کرنے اور پاک کرنے کا ذریعہ بنایا ہے اور دیگر اشیاء مطعومہ کی خلقت اس مقصد کے لئے نہیں ہے پس ان اشیاء کا احترام تو بجا ہے لیکن پانی کے حق میں اس طرح کا احترام غیر معقول ہے۔ ورنہ کہنا پڑے گا کہ کپڑوں وغیرہ سے بھی نجاست کو پانی سے دھونا مکروہ ہے۔ حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

قولہ ثم ہو ادب الخ ڈھیلوں کے استعمال کے بعد پانی سے استنجے کا حکم مختلف فیہ ہے بعض نے اسکو مستحب کہا ہے اور صاحب کتاب نے افضل اور صاحب ہدایہ نے ادب، اور بعض مشائخ نے علی الاطلاق سنت کہا ہے یہی صحیح ہے۔ اور اسی پر فتوی ہے، مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ استنجاء دو قسم کا ہوتا ہے ایک صرف ڈھیلے سے اور ایک پانی سے، پس ڈھیلوں سے استنجاء کرنا سنت ہے اور ڈھیلوں کے بعد پانی کا استعمال ادب و فضیلت ہے اور کہا گیا ہے کہ مستحب ہے کیونکہ صحابہؓ سے مروی ہے کہ وہ کبھی پانی سے استنجاء کرتے تھے اور کبھی نہیں کرتے تھے، الشیخ ابن الہمام نے اس زمانہ کے لئے مسنون ہونے کا حکم کیا ہے کیونکہ لوگوں کے معدے اور آنتیں عام طور سے کمزور رہیں، جسکی وجہ سے ان کو اجابت ڈھیلی ہوتی ہے لہٰذا ڈھیلہ کے بعد پانی کا استعمال تاکیدی ہوگیا، جو استحباب سے اوپر سنیت کا درجہ ہے، حضرت حسن بصریؒ اسی کے قائل ہیں، بیہقی نے سنن میں اور ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق نے مصنف میں حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے ،، ان من کان قبلکم کانو یبعرون بعرا وانتم تثلطون ثلطاً فاتبعوا الحجارة الماء ،، کہ پہلے لوگ۔ (باقی بر صفحہ ۲۴۴)

ولو جاوزت النجاسة مخرجها لم يجز الا الماء وفي بعض النسخ الا المائع وهذا يحقق اختلاف الروايتين في تطهير العضو بغير الماء على ما بينا وهذا لان المسح غير مزيل الا انه اكتفي به في موضع الاستنجاء فلا يتعدى الا ثم يعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابي حنيفة وابي يوسف لسقوط اعتبار ذلك الموضع وعند محمد مع موضع الاستنجاء اعتبارا بسائر المواضع

ترجمہ

اور اگر نجاست اپنے مقام سے بڑھ جائے تو پھر جائز نہ ہوگا مگر پانی، بعض نسخوں میں الا المائع ہے اور یہ ان روایات کے اختلاف کو محقق کرتا ہے جو پانی کے علاوہ سے اعضا پاک کرنے کی بابت ہم بیان کر چکے، اور اسکی وجہ یہ ہے کہ مسح مزیل نجاست نہیں ہے البتہ مقام استنجاء کی حد تک اس پر اکتفا کر لیا گیا ہے تو یہ اس سے آگے نہ بڑھے گا، پھر شیخین کے نزدیک مقدار مانع کا اعتبار موضع استنجاء کے علاوہ سے ہوگا کیونکہ خود اس مقام کا اعتبار ساقط ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک مقام استنجے سمیت اعتبار ہوگا۔ دوسرے مواضع پر قیاس کرتے ہوئے :۔ تشریح :

قولہ ولو جاوزت الخ تفصیل مذکور تو اس وقت بھی جب نجاست اپنے مقام تک محدود ہو، لیکن اگر مخرج سے تجاوز کر جائے تو پھر پانی (یا بہنے والی چیز) سے دھونا واجب ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ مسح یعنی پونچھنا اور رگڑنا مزیل نجاست نہیں بلکہ اسکے ذریعہ طہارت کا حاصل ہو جانا خلافِ قیاس ہے لہذا نص کی وجہ سے موضع استنجے کی حد تک تو مانا جائے گا لیکن اس سے آگے نجاست کے متجاوز ہونے کی صورت میں اسکو متعدی کر کے طہارت کا حکم نہیں لگایا جائے گا بلکہ وہاں اصل حکم پانی سے طہارت کا عود کر آئے گا :۔

قولہ وفی بعض النسخ الخ یعنی مختصر القدوری کے بعض نسخوں میں "لم یجز الا الماء" کی جگہ "لم یجز الا المائع" ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ باب الانجاس کے شروع میں جو پانی کے سوا دوسری زائل کرنے والی چیزوں سے

(بقیہ ص۲۴۳)

بکری کی طرح مینگنیاں کرتے تھے اور اب لوگ پتلا پاخانہ کرتے ہیں اسلئے ڈھیلوں کے بعد پانی سے بھی استنجاء کیا کرو :۔

قولہ ولا یقدر بالمرات الخ مطلب یہ ہے کہ غسل میں اصل تو غلبۂ ظن ہے رہا تین دفعہ دھونا سو وہ قائم مقام غلبۂ ظن کے ہے الا یہ کہ کسی کو غلبۂ ظن حاصل ہی نہ ہو، جسکی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو اسکے لئے کچھ خاص نشانات ظاہر ہوئے ہیں اور ایسا کبھی اتفاقی طور پر ہوتا ہے تو وہ غلبۂ ظن تک دھولے، اور یا پھر وساوس اور اوہام میں گرفتار ہوتا ہے تو اسکے لئے تین دفعہ دھونے کی قید ہے یا پانچ سات مرتبہ تک اجازت ہے۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

عضوِ بدن کے پاک ہونے یا نہ ہونے کی بابت دو مختلف روایتیں ذکر کی گئی تھیں وہ اپنی جگہ پر ثابت ہیں ۔

قولہ ثم یعتبر المقدار الخ اگر نجاست اپنے مقام سے متجاوز ہو جائے تو پانی کا استعمال ضروری ہے ، اب اس میں شیخین کے نزدیک مقام استنجاء کے علاوہ مقدار مانع کا اعتبار ہے کیونکہ خود مقام استنجے میں تو یہ مقدار ساقط الاعتبار ہے ۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک مقامِ استنجے سمیت اس مقدار کا اعتبار ہے ، دوسرے مواضع پر قیاس کرتے ہوئے ، یعنی جس طرح دوسری کسی جگہ قدرِ درم سے زیادہ نجاست لگ جانا مانع نماز ہے اور قدر درم یا اس سے کم معاف اسی طرح یہاں بھی ایسا ہی معتبر ہوگا ، چنانچہ اس پر اجماع ہے کہ موضع استنجاء کے علاوہ اگر قدرِ درم سے زیادہ نجاست ہو تو اس کا دھونا فرض ہے ۔ ڈھیلے پتھر کافی نہ ہوں گے ۔ اگر مقام استنجے کے علاوہ پیشاب پاخانہ قدرِ درم سے کم لگ رہا ہو مگر مخرج کی نجاست ملا کر قدرِ درم سے زیادہ ہو جائے تو شیخین کے نزدیک ڈھیلے وغیرہ سے پاک کرنا بلا کراہت جائز ہوگا ۔ (ذخیرہ) یہی صحیح ہے ۔ (زاد)

لیکن صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں کہ شاید اس میں سہو ہو گیا ہے ، صحیح یہ ہے کہ مخرج کے علاوہ نجاست درم سے کم اور مخرج کی نجاست ملا کر درم سے زائد ہو تو ڈھیلوں سے استنجاء بلا کراہت جائز ہے اور اگر مع مخرج مل کر درم سے زائد ہو تو مع الکراہت جائز ہے کیونکہ گذر چکا ہے کہ قدر درم نجاست کو دھونا واجب ہے ۔ اسی لئے علامہ عینی نے ذخیرہ سے یوں نقل کیا ہے کہ جو نجاست مقعد سے متجاوز ہو کر درم سے زائد ہو جائے تو بالاجماع دھوئی جائے گی ۔ ڈھیلے وغیرہ کافی نہ ہوں گے ، اسی طرح پیشاب گاہ کے سوراخ کے اس پاس قدرِ درم سے زائد نجاست ہو تو بالاجماع دھوئی جائے ، اور اگر موضع استنجاء سمیت قدر درم سے زائد نجاست ہو تو شیخین کے نزدیک ڈھیلے وغیرہ کا استعمال جائز ہے ۔ اور امام محمد کے نزدیک صرف پانی سے دھونا جائز ہوگا ۔ (ع) اور قولِ محمدؒ ہی احوط ہے ۔ (اختیار) ۔

(فائدہ) قدر درم نجاست غلیظہ کے معاف ہونے کا جو مسئلہ گذرا ہے ، اس کی اصل یہی مقامِ استنجاء ہے اس کی نجاست کا اندازہ ایک درم رکھا گیا ہے ، پس اگر صرف مقعد پر بغیر تجاوز کئے ایک درم سے زائد نجاست ہو تو شرح طحاوی میں مذکور ہے کہ اس میں اختلاف ہے ۔ بعض ائمہ کے نزدیک ڈھیلے وغیرہ سے پاک کرنا جائز ہے ، طحاوی اس کو صحیح کہتے ہیں اور فقیہ ابو اللیث نے اسی کو لیا ہے (محیط) امام صاحب سے بھی یہی مروی ہے (فتح) اور یہی مختار ہے (سراجیہ)

(فرع) تبیین الحقائق میں ہے کہ اگر کسی کی مقعد بڑی ہو جس پر بغیر ادھر ادھر تجاوز کئے قدر درم سے زائد نجاست لگ جائے تو اس میں اختلاف ہے ، طحاوی اور ابو شجاع سے مروی ہے کہ ڈھیلوں سے استنجاء جائز ہے اور شیخین کے قول سے یہی اشبہ ہے اور اسی کو ہم لیتے ہیں ۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

ولا يستنجى بعظمٍ ولا بروثٍ لانّ النبي عليه السلام نهى عن ذلك ولو فعل يجزيه لحصول المقصودِ ومعنى النهي في الروثِ النجاسةُ وفي العَظمِ كونه زادَ الجنِ ولا بطعامٍ لانه اضاعةٌ واسرافٌ ولا بيمينه لانّ النبي عليه السلام نهى عن الاستنجاء باليمين۔

توضیح اللغۃ: عظم ہڈی، روث لید، زاد توشہ، خوراک، اضاعۃ ضائع کرنا، اسراف فضول خرچی،

ترجمہ: اور ہڈی اور لید سے استنجا نہیں کرنا چاہئے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے اور اگر کسی نے کر لیا تو کافی ہو جائے گا، حصول مقصود کی وجہ سے، اور لید میں وجہ ممانعت نجاست ہے اور ہڈی میں جنات کی غذا ہونا ہے، اور کھانے سے بھی استنجاء نہیں کرنا چاہئے کیونکہ یہ اضاعت اور فضول خرچی ہے، اور داہنے ہاتھ سے بھی استنجاء نہیں کرنا چاہئے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داہنے ہاتھ سے استنجاء کرنیکی ممانعت فرمائی ہے۔ تشریح:

قولہ ولا یستنجی بعظم الخ ہڈی اور لید سے استنجاء کرنا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ یہ جنوں کی خوراک ہے اس کا احترام ہونا چاہئے، بخاری وغیرہ کی متعدد روایات میں ہے کہ ہڈی پر جنوں کو گوشت ملتا ہے اور اس مقدار سے بھی زیادہ جو اس پر پہلے تھا، اور لید گوبر میں ان کے چوپاؤں کی خوراک ملتی ہے چنانچہ (۱) صحیح بخاری کی حدیث ابوہریرہؓ میں ہے "قال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ابغنی احجاراً استنفض بہا ولا تاتنی بعظم ولا بروثۃ"۔ قلت: ما بال العظام والروثۃ؟ قال: ہما من طعام الجن"، (۲) امام بخاری کے علاوہ جماعت محدثین نے حضرت سلمانؓ سے روایت کیا ہے"، قال: نہانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلۃ بغائط او بول او ان نستنجی برجیع او عظم"، (۳) امام مسلم اور امام ترمذی نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ لیلۃ الجن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جنات نے خوراک کا سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا، "لکم کل عظم ولکم کل بعرۃ علف لدوابکم ثم قال: لاتستنجوا بہما فانہما طعام اخوانکم" (۴) امام مسلم نے حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نتمسح بعظم او بعرۃ"۔ع

(تنبیہ) حدیث صحیحین میں ہڈی اور لید دونوں کو زاد الجن فرمایا گیا، اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ جب ان میں جنات کی غذا ہے تو پھر یہ چیزیں پاک ہونی چاہئیں جیسا کہ امام مالک فرماتے ہیں کیونکہ شریعت کے احکام عامہ جنات اور انسان دونوں کے حق میں الگ الگ نہیں ہیں، جواب یہ ہے کہ چونکہ دوسری حدیث ابن مسعودؓ میں اسکو گندگی فرمادیا گیا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے اسلئے یہاں ان چیزوں کے پاک ہونیکا کوئی سوال نہیں ہے (فتح)، صاحب عین الہدایہ فرماتے ہیں کہ سوال وجواب دونوں خلاف تحقیق ہیں، سوال تو اسلئے کہ جب

ع واقتصر شیخنا علاء الدین مقلدُ لغیرہ علی حدیث عزاہ للدارقطنی عن ابی ہریرۃؓ قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یستنجی بعظم او روث، وھذا ذھول فاحش فانہ فی الکتب الستۃ فالمقلد ذھل والمقلد جھل ۱۲ نصب

حدیث میں تصریح گزر چکی ہے کہ گوبر لید جنات کی غذا نہیں بلکہ ان کے جانوروں کی غذا ہے، نیز دوسری حدیث میں ہے کہ جنات نے جب آپؐ سے اپنی غذا مانگی تو آپؐ نے دعا دیکر فرمایا کہ جب تم ہڈیوں پر گذرو تو تمہیں ان میں غذا ملے،

اس سے معلوم ہوا کہ خود ہڈی جنات کی غذا نہیں ہے اور نہ گوبر لید ان کے جانوروں کی غذا ہے۔ ورنہ دنیا میں کوئی ہڈی اور لید نظر نہ آتی، بلکہ ان چیزوں میں معنوی غذا ہوتی ہے جو جنات کی طرح حسی آنکھوں سے نظر نہیں آتی، اور یہ جواب کا خلاف تحقیق ہونا اسلئے ہے کہ لفظ رجس نفرت اور گھن کے معنی میں آتا ہے اگرچہ وہ چیز حقیقۃً نجس نہ ہو حتی کہ قرآن کریم میں انصاب اور ازلام کو بھی رجس فرمایا گیا ہے، قال اللہ تعالیٰ "انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس" حالانکہ بت اور تیروں میں حقیقی نجاست ظاہر نہیں ہے، اسیطرح ان چیزوں میں بھی حقیقی نجاست کا ہونا ثابت نہیں ہوتا:۔

قولہ ولو فعل یجزیہ الخ ہڈی اور لید سے استنجاء کرنے کی ممانعت اوپر ثابت ہوئی لہٰذا ان سے استنجاء نہیں کرنا چاہئے لیکن اگر ممانعت کے باوجود کسی نے ان چیزوں سے استنجاء کرلیا تو صفائی اور تنقیہ ہو جانے کی وجہ سے جائز ہے، امام مالک کا قول بھی یہی ہے، تاہم کافی ہونے کے باوجود کراہت سے خالی نہیں ہے۔ کیونکہ سنّت کی ادائیگی اچھی طرح نہیں ہو سکتی، امام شافعیؒ کے یہاں ہڈی اور لید سے استنجاء ہی صحیح نہ ہوگا۔ اگر کسی نے کرلیا تو اعادہ واجب ہوگا۔ ابن الجوزی نے التحقیق میں امام شافعیؒ کے لئے احادیث نہی سے استدلال کیا ہے ولیس فیہا حجۃ اذ لا یلزم من النہی عدم الصحۃ:۔

قولہ ولا بطعام الخ اناج وغیرہ کھانے کی چیزوں سے بھی استنجاء نہیں کرنا چاہئے کیونکہ اس میں مال کا ضائع کرنا ہے اور فضول خرچی بھی ہے اور ساتھ ہی رزق کی اہانت و تحقیر بھی ہے۔ اور یہ سب باتیں حرام اور مکروہ تحریمی ہیں:۔

قولہ ولا بیمینہ الخ داہنے ہاتھ سے بھی استنجاء نہیں کرنا چاہئے کیونکہ حدیث میں اسکی ممانعت وارد ہے چنانچہ ائمہ ستہ نے حضرت ابو قتادہؓ سے روایت کیا ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا بال احدکم فلا یمس ذکرہ بیمینہ واذا اتی الخلاء فلا یتمسح بیمینہ واذا شرب فلا یشرب نفسًا واحدًا" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص پیشاب کرے تو داہنے ہاتھ سے اپنی شرمگاہ نہ چھوئے، اور جب کوئی بیت الخلاء جائے تو داہنے ہاتھ سے استنجاء نہ کرے، اور جب پانی پئے تو ایک سانس میں نہ پی لے۔

(فائدہ) فتح القدیر میں ہے کہ استنجاء ایسی چیز سے مکروہ ہے جسکی کوئی حرمت یا قیمت ہو مثلاً کاغذ یا کپڑے کا ٹکڑا، روئی کا پھایہ، سرکہ، علماء کہتے ہیں کہ اس سے فقر و افلاس آتا ہے، علامہ عینی نے لکھا ہے کہ بعض علماء نے دس چیزوں سے مکروہ کہا ہے، ہڈی، چونا، گوبر، کوئلہ، شیشہ، کاغذ، کپڑے کا ٹکڑا، درخت کا پتہ، سعتر (پہاڑی پودینہ) کھانے کی سب چیزیں (عمدۃ القاری)۔

كتاب الصلوة

یہ کتاب احکام نماز کے بیان میں ہے

قولہ کتاب الصلوٰۃ الخ شرائط و وسیلہ نماز (طہارت) کے بیان سے فراغت کے بعد مشروط و مقصود (نماز) کے احکام و مسائل شروع کر رہے ہیں، نماز ایک دائمی قدیمی عبادت ہے جس سے کسی رسول کی شریعت خالی نہیں رہی بالخصوص اسلامی معاشرہ کی جان ہے، اسی لئے قرآن پاک میں دعوت ایمان کے بعد اقامت صلوٰۃ کی تاکید کی گئی ہے اور حدیث میں فرمایا گیا ہے "بین الایمان والکفر ترک الصلوٰۃ" (مسلم) کہ ملت اسلامیہ اور ملت مشرکہ کے درمیان فرق و امتیاز صرف نماز ہے، معلوم ہوا کہ نماز چھوڑنے سے انسان کافر ہو جاتا ہے۔ اسی لئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عمداً نماز چھوڑنے سے مرتد اور واجب القتل ہو جاتا ہے۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک غیر منکر تارک نماز کافر تو نہیں ہوتا مگر فاسق ضرور ہوتا ہے۔

لفظ صلوٰۃ "صلی" سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں ٹیڑھی لکڑی کو آگ دکھا کر سیدھا کرنا، قال اللہ تعالیٰ "سیصلی نارا"، اسلام میں اہم ترین عبادت کو بھی صلوٰۃ اسی لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ نفس کی اس کجی کو جو اسکی فطرت میں داخل ہے یہ عبادت دور کر دیتی ہے، انسان اپنی اس کج نفسی کے ساتھ دربار باری عز اسمہ میں کھڑا ہوتا ہے تو اسکی ہیبت و عظمت کی حرارت اور اسکی بزرگی و کبریائی اور اس کا جلال اس کجی کو دور کر دیتا ہے۔

امام نووی کہتے ہیں کہ لفظ صلوٰۃ کا صلی سے مشتق ہونا باطل ہے اس واسطے کہ لفظ صلوٰۃ میں لام کلمہ واؤ ہے کیونکہ اسکی جمع صلوات آتی ہے اور صلی میں لام کلمہ یاء ہے تو حروف اصلیہ کے اختلاف کے باوجود یہ اشتقاق کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ اتفاق حروف اصلیہ کی شرط اشتقاق صغیر میں ہے نہ کہ اشتقاق کبیر و اکبر میں۔ بہر کیف اشتقاق مذکور صحیح ہے اور صلوٰۃ کے یہ معنی مضمون آیت "ان الصلوٰۃ تنہیٰ عن الفحشاء والمنکر" کے بہت مناسب ہیں پھر یہ لفظ مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے، اول دعاء، قال تعالیٰ "وصل علیہم" ای ادع لہم و فی الحدیث وان کان صائما فلیصل" ای فلیدع لہم بالخیر والبرکۃ، وقال الاعشی ؎

تقول بنتی وقد قربت مرتحلا ؛ یارب جنب ابی الاوصاب والوجعا
علیک مثل الذی صلیت فاعتصمی ؛ عینا فان لجنب المرء مضطجعا

دوم رحمت قال تعالیٰ "اولئک علیہم صلوات من ربہم" ای رحمۃ، قال المتنبی ؎

صلاۃ اللہ خالقنا حنوط ؛ علی الوجہ المکفن بالجمال

سوم ثناء، قال تعالیٰ "ان اللہ وملئکتہ یصلون علی النبی" قیل ہی ثناء۔
چہارم قرأت، قال تعالیٰ "ولا تجہر بصلاتک" ای بقرأتک۔
پنجم تقرب، من قولہم شاۃ مصلیۃ، وہی قربت الی النار۔

ششم لزوم قالہ الزجاج، قال الشاعر ؎

لم یکن من جنانہا علم اللہ ٭ دانی بحرہا الیوم صالی

پس یہ عبادت ایک پہلو سے حرارت ہے تو دوسرے پہلو سے دعاء ورحمت ہے کہ اسکی وہ حرارت جو دنیا میں نفس پر شاق گذرتی ہے آخرت میں وہ رحمت کی شکل اختیار کرلیتی ہے۔ نیز نماز کے قیام و قعود میں چونکہ ثناء و قراءت ہوتی ہے اسلئے اسکو صلوٰۃ کہتے ہیں۔ چنانچہ علامہ عینی نے لکھا ہے کہ شرعی نماز کو صلوٰۃ اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ دعاء پر مشتمل ہوتی ہے اور جمہور اہل لغت نے اسی کو صحیح کہا ہے، اصل نماز کا ثبوت قرآن وحدیث اور اجماع سب سے ہے قرآن جیسے آیت "ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا، حدیث جیسے بنی الاسلام علی خمس الخ پھر پانچوں نمازوں کا اجمالی حکم آیت "حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطیٰ" میں ہے کہ یہ نماز کی فرضیت اور اسکے پنجگانہ ہونے پر دال ہے اس واسطے کہ لفظ صلوات صلوٰۃ کی جمع ہے جس پر الصلوٰۃ الوسطیٰ کا عطف ہے اور عطف چونکہ مقتضی مغایرت ہوتا ہے اسلئے اقل جمع جسمیں وسطیٰ کا امکان ہو وہ چار ہے اور پانچویں صلوٰۃ وسطیٰ ہے، اوران کی تعیین آیت "فسبحان اللہ حین تمسون وحین تصبحون" میں ہے اور اس بارہ میں حدیث مشہور اور عمل متواتر بھی حجت ہے، اوران نمازوں کی رکعات کا شمار توقیفی ہے جسمیں قیاس و اجتہاد، ظن وتخمین کو قطعاً دخل نہیں ہے۔ البتہ ان رکعات کا قطعی اوران پر عمل متواتر ہے۔

(فائدہ اولیٰ) ایمان چونکہ بلاواسطہ عبادت ہے اور نماز بواسطۂ استقبال قبلہ عبادت ہے لہذا نماز ایمان میں داخل نہیں بلکہ باعتبار فعل وباعتبار حکم اسکی ایک شاخ ہے اس واسطے کہ ایمان جمیع ارشادات قطعیہ نبویہ کی تصدیق سے عبارت ہے، کذافی الطحطاوی۔ غایۃ الاوطار :-

(فائدہ ثانیہ) امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ جب آدمی وضوء سے فارغ ہوکر نماز کی طرف متوجہ ہو تو اسکو سوچنا چاہئے کہ اس نے ابھی ظاہر کو پاک کیا ہے جسکو مخلوق دیکھتی ہے، اور اس بات سے شرم کرنی چاہئے کہ قلب کو جس پر اللہ کی نظر ہوتی ہے پاک کئے بغیر اس سے ہمکلامی مناجات یعنی نماز شروع کردے، اور اس بات کو دل میں بٹھالینا چاہئے کہ برے اخلاق کو چھوڑنے، اچھے او صاف اختیار کرنے اور گناہوں سے توبہ کرنے کے ذریعہ قلب کو پاک کرنا، ظاہری پاکی سے بدرجہا زیادہ ضروری ہے، جو شخص ظاہر کی پاکی پر بس کرتا ہے اسکی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص گندگیوں سے بھرے گھر میں بادشاہ کو دعوت کرکے بلائے اور صرف دروازہ چونہ وغیرہ سے چمکادے، ظاہر ہے کہ ایسا شخص ملامت اور سخت سزا کے لائق سمجھا جائے گا۔ (احیاء العلوم) :-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی۔

بابُ المواقیت

یہ باب اوقاتِ نماز کے بیان میں ہے

اَوَلُ وقتِ الفجرِ اذا طلعَ الفجرُ الثانی وھو البیاضُ المعترضُ فی الافقِ واٰخرُ وقتِھا مالم تطلع الشمسُ

(اول وآخر وقتِ فجر کا بیان)

ترجمہ: نماز فجر کا اول وقت وہ ہے جب فجر ثانی طلوع ہو اور وہ ایک سپیدی ہے جو پھیلتی ہے آسمان کے کناروں میں اور فجر کا آخری وقت وہ ہے جب تک آفتاب طلوع نہ ہو۔ تشریح:

قولہ باب الخ اوقات نماز چونکہ اسباب نماز ہیں اور ہر شئی کا سبب یعنی امر مفضی الی الحکم بلا تاثیر مسبب پر طبعًا مقدم ہوتا ہے لہذا اسکو وضعًا بھی مقدم ہونا چاہیئے، اسلئے صاحب کتاب پہلے اوقات نماز کو بیان کر رہے ہیں۔ مواقیت میقات بروزن مفعال کی جمع ہے اور وقت الشئ بقیۃ سے مشتق ہے کسی چیز کی حد بیان کرنے کو کہتے ہیں خواہ زمانہ ہو جیسے اوقاتِ نماز یا مکان اور جگہ ہو جیسے میقات حج وقال السغاقسی المیقات ہوالوقت المضروب للفعل والموضع۔ قرآن پاک میں اوقاتِ صلوٰۃ کے متعلق اجمالی طور پر حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "اِنَّ الصلوٰۃ کانَتْ علَی المُؤمِنِیْنَ کِتَابًا مَّوْقُوْتًا" یعنی نماز ایک وقتِ معین میں فرض ہے کہ سفر وحضر اطمینان وخوف ہر حالت میں اسی وقت ادا کرنا ضروری ہے یہ نہیں کہ جب چاہو پڑھ لو۔ اور اوقاتِ خمسہ کا تذکرہ اس آیت میں موجود ہے "فسبحان اللہ حین تمسون (المغرب والعشاء) وحین تصبحون (الفجر) ولہ الحمد فی السمٰوات والارض وعشیا (العصر) وحین تظھرون (الظھر) رواہ اللیث عن الحکم بن عیاض قال قال ابن عباس ام دعن الحسن مثلہ

قولہ اول وقت الفجر الخ نماز فجر چونکہ ایک ایسی نماز ہے جسکے اول وآخر وقت میں امت کا کوئی اختلاف نہیں۔ برخلاف ظہر وعصر وغیرہ کے کہ ان کی بابت اختلاف ہے اسلئے نماز فجر کے وقت کو پہلے بیان کر رہے ہیں اور بعض لوگوں نے جو اول فجر میں یہ اختلاف کیا ہے کہ اول وقت صبح ہے یا اس کا انتشار اور آخر وقت قدرے آفتاب کی کرن کے طلوع تک ہے یا تیر انداز کو تیر گرنے کے مقام کے نظر آنے تک ہے، سو یہ اختلاف ضعیف ہونیکی وجہ سے لائق اعتناء نہیں ہے، تقدیم فجر کی دوسری وجہ یہ ہے کہ فجر کی نماز کو اول حضرت آدم علیہ السلام نے ادا کیا، تیسری وجہ یہ ہے کہ پنجگانہ نمازیں شب معراج میں فرض ہوئیں۔ تو اس رات کے بعد پہلے فجر کی نماز ٹھہری، چوتھی وجہ یہ ہے کہ نوم جو اخو الموت ہے اسکے بعد سب سے پہلے نماز فجر ہی ہے، البتہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ظہر کی نماز کو مقدم ذکر کیا ہے کیونکہ امامت جبرئیلؑ کی بابت مشہور تر روایت یہی ہے کہ اسکی ابتدا ظہر سے ہوئی تھی۔ کذا فی الطحطاوی:۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

لحدیثِ امامۃِ جبریلؑ علیہ السلام انّہٗ اَمَّ رسول اللہ علیہ السلام فیہما فی الیوم الاول حین طلع الفجرُ وفی الیومِ الثانی حین اسفرَ جدًّا وکادتِ الشمسُ تطلع ثم قال فی آخرِ الحدیثِ مابین ھذینِ الوقتینِ وقتٌ لکَ ولاُمّتِکَ ولا معتبرَ بالفجرِ الکاذبِ وھو البیاضُ الذی یبدُو طولًا ثم یعقبہ الظلامُ لقولہ علیہ السلام لا یغرّنّکم اذانُ بلالٍ ولا الفجرُ المستطیلُ وانما الفجرُ فی الافقِ ای المنتشرُ فیہا

توضیح اللغۃ:

اَمَّ (ن) امامۃً امام بننا، اسفر۔ الصبح روشن ہونا، کادت کودًا فعل کرنے کے قریب ہونا جیسے کاد یضرب مارنے کے قریب ہوگیا مگر مارا نہیں۔ اور یہ افعال مقاربہ میں سے ہے۔ بیاض سفیدی، یبدو (ن) بدوًّا ظاہر ہونا یعقبہ (ن) ض) عقبًا پیچھے آنا، ظلام تاریکی، لایغرن (ن) غرًّا دھوکا دینا، مستطیل لمبی، مستطیر منتشر، افق کنارۂ آسمان :- ترجمہ:

امامتِ جبریلؑ والی حدیث کی وجہ سے کہ انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے روز نماز فجر صبح صادق ہوتے ہی پڑھائی، اور دوسرے روز جب صبح اچھی طرح روشن ہوگئی یہاں تک کہ آفتاب نکلنے کے قریب ہوگیا پھر آخر حدیث میں حضرت جبریلؑ نے کہا کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان جو وقت ہے وہ آپکے اور آپکی امّت کے لئے وقت ہے، اور فجر کاذب کا کوئی اعتبار نہیں جو افق میں طولاً ظاہر ہوتی ہے اور اسکے بعد پھر تاریکی آجاتی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ بلال کی اذان اور طولانی فجر تمہیں مغالطے میں نہ ڈالدے، فجر وہ ہے جو آسمان کے کناروں میں پھیلی ہوتی ہے:۔ تشریح!

قولہ لحدیث امامۃ الخ نماز فجر کا اول وقت صبح صادق طلوع ہونیکے بعد سے شروع ہوتا ہے اور آخری وقت طلوع آفتاب تک رہتا ہے، اسکی دلیل حدیث امامتِ جبریلؑ ہے جو حضرت ابن عباسؓ، جابر بن عبد اللہؓ، ابو مسعودؓ ابو ہریرہؓ، عمرو بن حزمؓ، ابو سعید خدریؓ، انس بن مالکؓ، اور عبد اللہ بن عمرؓ، وغیرہ صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے،

حدیثِ ابن عباسؓ کی تخریج ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ، حاکم، طحاوی، احمد، بیہقی، دارقطنی نے اور حدیثِ جابرؓ کی تخریج ترمذی، نسائی، بیہقی، ابن حبان، حاکم، ابن راہویہ نے اور حدیثِ ابو مسعودؓ کی تخریج ابن راہویہ، بیہقی، طبرانی نے، اور حدیثِ ابو ہریرہؓ کی تخریج بزار، نسائی، حاکم نے، اور حدیثِ عمرو بن حزم کی تخریج عبد الرزاق، ابن راہویہ نے اور حدیثِ ابو سعید خدریؓ کی تخریج امام احمد، طحاوی نے اور حدیثِ انسؓ کی تخریج دارقطنی نے، اور حدیثِ ابن عمرؓ کی تخریج دارقطنی نے اور ابن حبان نے کی ہے،

بقول امام ترمذی اس باب میں حضرت بریدہؓ، ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت براءؓ سے بھی احادیث مروی ہیں، موصوف نے امام بخاری کا قول نقل کیا ہے کہ مواقیت میں سب سے اصح حدیث جابرؓ ہے

ع قیل انہ لا یستقیم علی اصول الریاضین ۱۲

حدیث ابن عباسؓ کے الفاظ یہ ہیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ،

أمّني جبرئيلُ عند البيتِ مرتين: فصلّى الظهرَ في الأولى منهما حين كان الفيئُ مثل الشراك ثم صلى العصرَ حين كان كلُّ شيئٍ مثلَ ظلّه ثم صلى المغربَ حين وجبتِ الشمسُ وافطرَ الصائمُ ثم صلى العشاءَ حين غابَ الشفقُ ثم صلّى الفجرَ حين برق الفجرُ وحرم الطعامُ على الصائمِ وصلّى المرةَ الثانيةَ الظهرَ حين كان ظلُّ كلِّ شيئٍ مثلَه لوقت العصرِ بالامسِ ثم صلى العصرَ حين كان ظلُّ كلِّ شيئٍ مثليه ثم صلى المغربَ لوقته الاول ثم صلى العشاءَ الآخرةَ حين ذهبَ ثلثُ الليلِ ثم صلى الصبحَ حين أسفرتِ الارضُ ثم التفتَ إليَّ جبرئيلُ فقال: يامحمد! هذا وقتُ الانبياءِ من قبلكَ والوقتُ فيما بينَ هذين الوقتينِ،

جبریل نے خانہ کعبہ کے قریب مجھے دوبار نماز پڑھائی، اوّل بار نماز ظہر ایسے وقت پڑھائی جب سایہ مثل شراک تھا اور عصر ایسے وقت پڑھائی کہ ہر چیز کا سایہ اسکی برابر تھا پھر غروبِ آفتاب کے بعد نماز مغرب پڑھائی جبکہ روزہ دار افطار کرتا ہے پھر شفق غائب ہوتے ہی نماز عشاء پڑھائی پھر صبح ہونے پر نماز فجر پڑھائی جبکہ صائم پر کھانا حرام ہو جاتا ہے، دوسری بار نمازِ ظہر ایسے وقت پڑھائی کہ ہر چیز کا سایہ اسکی برابر تھا جو وقتِ گذشتہ عصر کا تھا پھر نمازِ عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ دو چند ہو رہا تھا پھر نمازِ مغرب اسکے اوّلِ وقت میں پڑھائی پھر تہائی رات گئے عشاء پڑھائی پھر نماز فجر اسفار کے وقت پڑھائی، بعد ازاں جبریل میری طرف متوجہ ہو کر کہنے لگے: اے محمد! یہ آپ سے پہلے انبیاء کا وقت ہے اور ان دونوں وقتوں کے درمیان (آپ کا) وقت ہے۔

سوال اس کا ایک راوی عبدالرحمٰن بن حارث بن عیاش بن ابی ربیعہ ہے جس کو امام احمد متروک الحدیث کہتے ہیں (ہکذا حکاہ ابن الجوزی فی کتاب الضعفا) اور امام نسائی، ابن معین اور ابو حاتم رازی لین الحدیث مانتے ہیں پھر اسکی حدیث کیسے حجت ہوئی؟

جواب ابن حبان، ابن سعد نے اسکو ثقہ اور ترمذی وابوداؤد وغیرہ ائمہ حدیث نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، ابوبکر بن خزیمہ نے اسکو اپنی صحیح میں جگہ دی ہے۔ (قالہ فی الامام) ابن عبدالبر تمہید میں کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے بلا وجہ اسمیں کلام کیا ہے حالانکہ اسکے تمام راوی مشہور بالعلم ہیں، نیز اس حدیث کو عبدالرزاق نے ثوری اور ابن ابی سبرہ دو طریقوں کے ساتھ عبدالرحمٰن بن الحارث سے روایت کیا ہے۔ شیخ تقی الدین کہتے ہیں کہ عبدالرحمٰن کی روایت ایک دوسری روایت سے بھی مضبوط ہو رہی ہے، اور دوسری روایت کی متابعت اچھی ہے (نصب الرایہ)۔

قولہ انہ أمّ الخ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ملائکہ سے افضل ہیں پھر آپکی امامت مفضول نے کیسے کی؟ جواب یہ ہے کہ اگر مفضول افضل کی امامت کرے تو بلحاظ شرع یہ بات بلا اشکال جائز ہے چنانچہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے پیچھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اقتدا کرنا ثابت ہے، دوسرے یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ کلی طور پر افضل تھے لیکن جزئی

اعتبار سے اس وقت حضرت جبریل اعلم تھے اسلیے وہی امام بنے،

ابن عربی وغیرہ نے یہاں ایک اشکال یہ بھی کیا ہے کہ ملائکہ مکلف بالعبادات نہیں تو حضرت جبریل کی نماز نفل ہوئی۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز فرض ہوئی اور اقتداءِ مفترض خلف المتنفل گو شوافع کے یہاں جائز ہے اور وہ اس حدیث سے استدلال بھی کرتے ہیں، لیکن احناف و موالک کے یہاں جائز نہیں (وہو المشہور عن احمد واسحاق دسیجئی بحثہ) تو ان کے پیچھے آپکی فرض نماز کیسے ادا ہوئی ؟

بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ممکن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبریل کے پیچھے پڑھنے کے بعد ان نمازوں کا اعادہ کیا ہو، مگر یہ جواب مخدوش ہے لعدم کفایۃ الاحتمال مالم یثبت، پس حق جواب یہ ہیکہ جب حق تعالیٰ نے حضرت جبریل کو آپکی امامت کرنیکا حکم فرمادیا تو حضرت جبریل بھی اس وقت مکلف و مامور باداء الصلوٰۃ ہو گئے اسلئے ان کی نماز بھی فرض ہوئی :۔

قولہ مابین ہذین الخ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ عبارت انحصار وقت فی مابین الوقتین پر دال ہے جس سے خود اول و آخر وقتِ نماز ہونے سے خارج ہو گئے معلوم ہوا کہ ان دونوں دنوں کی نمازیں درست نہیں ہوئیں، جواب یہ ہے کہ یہاں غایت مغیا میں داخل ہے یعنی اول و آخر سمیت پورا وقت مراد ہے، وفی الکفایۃ لما صلی فی اول الوقت وآخرہ وجد البیان منہ فعلاً لہا فاحتیج الی بیان مابین الاول والآخر فبین بالقول۔

قولہ ولا معتبر الخ فجر کی دو قسمیں ہیں فجر اول، فجر ثانی، فجر اول یعنی صبح کاذب جو عہ دُم گرگ کی طرح بلند ہوتی ہے لیکن کچھ ہی دیر بعد سفیدی مٹ کر سیاہی آجاتی ہے، اسی لئے اسکو صبح کاذب کہتے ہیں، اس وقت میں صبح کی نماز جائز نہیں، حدیث میں ہے، "لا یغرنکم اذان بلال اھ" مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، احمد، ابن راہویہ، ابو یعلی الموصلی، طبرانی، ابن ابی شیبہ عن سمرۃ بن جندب بالفاظ کہ بلال کی اذان اور فجر مستطیل تمہیں مغالطہ میں نہ ڈالے، فجر وہ ہے جو آسمان کے کناروں میں پھیلی ہوتی ہے، اور فجر ثانی افق میں معترض منتشر یعنی دائیں بائیں پھیلی اور چوڑی ہوتی ہے جسکی روشنی دمبدم زیادہ ہوتی جاتی ہے اسی لئے اسکو صبح صادق کہتے ہیں، نماز فجر کا اولِ وقت یہی ہے :۔

قولہ لا یغرنکم الخ عہدِ نبوی میں حضرت بلالؓ طلوعِ صبحِ صادق سے قبل اذان دیتے تھے جو تہجد و سحور کیلئے ہوتی تھی۔ ان کے بعد حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضا اذان دیتے تھے جو نماز کیلئے ہوتی تھی اسی لئے آپ نے ارشاد فرمایا کہ بلال کی اذان تمہیں مغالطہ میں نہ ڈالے یعنی اس سے یہ نہ سمجھو کہ نماز فجر کا وقت ہو گیا ہے کیونکہ بلالؓ کی اذان تو تہجد و سحور کے لئے ہے جیسا کہ ایک دوسری روایت میں ہے، "فانہ یؤذن لیرجع قائمکم ویوقظ نائمکم" :۔

عہ تشبیہ العرب بذنب السرحان لمعنیین احدھما طولہ والثانی ان ضوءہ یکون فی الاعلی دون الاسفل کما ان الذئب یکثر شعر ذنبہ فی اعلاہ لا فی اسفلہ اھ غایۃ (شلبی) ۱۲

واول وقت الظهر اذا زالت الشمس لامامة جبرئيل علیه السلام فی الیوم الاول حین زالت الشمس و آخر وقتها عند ابی حنیفۃ رح اذا صار ظل کل شیٔ مثلیہ سوی فی الزوال وقالا اذا صار الظل مثلہ وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ رح

ترجمہ

اور ظہر کا اول وقت زوالِ آفتاب سے ہوتا ہے، کیونکہ پہلے روز جبریل کی امامت زوالِ آفتاب کے بعد ہوئی ہے، اور ظہر کا آخری وقت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وقت ہے جب ہر چیز کا سایہ دوچند ہو جائے سایہ اصلی کے علاوہ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب ہر چیز کا سایہ اسکے مثل ہو جائے اور یہ ایک روایت امام ابو حنیفہؒ سے بھی ہے :- تشریح :

قولہ واول وقت الظھر الخ ظہر کا ابتدائی وقت زوال شمس کے بعد سے شروع ہو جاتا ہے جب سورج آسمان کے وسط سے ذرا مغرب کیطرف ڈھل جائے۔ حدیث جبرئیل سے اسی کی تائید ہوتی ہے۔ مبسوط وغیرہ میں ہے کہ اسمیں کسی کا اختلاف نہیں۔ ابن عبد البر، صاحب مغنی، شوکانی، ابن رشد اور زرقانی وغیرہ نے بھی اس پر اجماع نقل کیا ہے، البتہ بعض حضرات سے یہ منقول ہے کہ ظہر کا آغاز اس وقت سے ہوتا ہے جب سایہ بقدرِ شراک ہو جائے، ابوداؤد حدیث ابن عباس میں " وکانت قدر الشراک" کے الفاظ موجود بھی ہیں۔

جواب یہ ہے کہ اسمیں فراغتِ نماز کا وقت مذکور ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ ظہر کا وقت ہی بقدر شراک سایہ ہو جانے کے بعد ہوتا ہے، کیونکہ دوسری روایات ابن عباس، جابر، عمرو بن حزم، بریدہ، ابن عمرو، ابو ہریرہؓ اور ابو موسیٰ اشعری جو صحاح وسنن میں مروی ہیں ان سب میں اول ظہر زوالِ آفتاب کے وقت مذکور ہے۔ آیت اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس" کی صحیح تفسیر بھی زوالِ آفتاب کی ہے۔ بہرکیف ظہر کا ابتدائی وقت باتفاق فقہاء زوالِ شمس سے شروع ہو جاتا ہے :-

قولہ وآخر وقتھا الخ ظہر کے آخری وقت میں اختلاف ہے کہ آیا ایک مثل سایہ کے بعد ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے یا نہیں ؟ امام مالکؒ، عبد اللہ بن المبارک، اسحٰق بن راہویہ اور محمد بن جریر طبری کے نزدیک ایک مثل سایہ کے بعد عصر کا وقت تو داخل ہو جاتا ہے لیکن ظہر کا وقت بھی رہتا ہے۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ چار رکعات کے بقدر ایسا وقت رہتا ہے جسمیں ظہر وعصر ہر دو کی صلاحیت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص اس وقت میں ظہر کی نماز پڑھے اور اسی وقت میں دوسرا شخص عصر کی پڑھے تو ان حضرات کے یہاں دونوں نمازوں کو ادا ہی کہا جائے گا۔

دلیل حدیث امامتِ جبرئیلؑ ہے کہ آپ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک دن سایہ مثل کے وقت عصر کی نماز پڑھائی اور دوسرے دن اسی وقت میں ظہر کی نماز پڑھائی جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ چار رکعات کے بقدر وقت میں ظہر وعصر دونوں مشترک ہیں۔ لیکن اکثر علماء اشتراک قائل نہیں، بلکہ ان

کے یہاں جب عصر کا وقت شروع ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ صحیح مسلم کی مرفوع حدیث کے الفاظ ہیں ”وقت الظہر اذا زالت الشمس وکان ظل الرجل کطولہ مالم یحضر العصر“، اور حدیث جبریل کا جواب یہ ہے کہ آپ دوسرے روز ظہر کی نماز سے اس وقت فارغ ہوئے جس وقت میں پہلے روز عصر کی نماز شروع کی تھی کیونکہ حدیث امامت جبرئیل کا مقصد اول و آخر وقت کی تحدید کرنا ہے نہ کہ بیان عدد رکعات اور نماز کے احکام و صفات۔

پھر ظہر کے آخری وقت میں اختلاف ہے صاحبینؒ، زفرؒ، مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، سفیانؒ ثوری اور امام صاحب سے حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق ظہر کا آخری وقت ایک مثل سایہ تک رہتا ہے اسکے بعد عصر کا وقت داخل ہو جاتا ہے، درمختار وغیرہ میں امام صاحب کے اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے، امام طحاویؒ کہتے ہیں کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ عزرالافکار میں ہے کہ یہی قول لیا گیا ہے یعنی اسی پر عمل ہے، برہان میں ہے کہ یہی قول ظاہر تر ہے، فیض کرکی میں ہے کہ آج لوگوں کا عمل اسی پر ہے اور اسی پر فتوی ہونا چاہئے، امام صاحب سے دوسری روایت امام محمد کی ہے کہ ظہر کا آخری وقت سایہ اصلی کے علاوہ ہر چیز کا سایہ دو چند ہونے تک ہے، اسکے متعلق نہایہ شرح ہدایہ میں ہے کہ یہی قول صحیح اور ظاہر الروایہ ہے، محیط اور بدائع میں بھی اسی کو صحیح کہا ہے اور محبوبی نے اسی کو مختار لکھا ہے، اسی پر نسفی نے اعتماد کیا ہے، اسی کو صدر الشریعہ نے ترجیح دی ہے، غیاثیہ میں ہے ہو المختار، شرح مجمع میں ہے کہ اصحاب متون اور شارحین نے اسی کو پسند کیا ہے صاحب بحر نے ایک مستقل رسالہ میں اسی کو ترجیح دی ہے، غایۃ البیان میں ہے وبہ اخذ ابوحنیفۃؒ، دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”ابردوا بالظہر الخ“، جو آگے آ رہا ہے، امام صاحبؒ سے تیسری روایت اسد بن عمرو اور علی بن الجعد کی ہے کہ جب سایہ اصلی کے علاوہ ہر شئی کا سایہ ایک مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت نکل جاتا ہے اور عصر کا وقت داخل نہیں ہوتا جب تک کہ دو مثل نہ ہو جائے، اس روایت پر ظہر و عصر کے درمیان وقت مہمل رہتا ہے، قال الکرخی وہذا اعجب الروایات الیٰ لموافقتہا لظاہر الاخبار۔

(تنبیہ) امام صاحبؒ سے جو مثلین والی روایت ہے اسکی بابت صاحب انوار الباری نے حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام صاحبؒ سے یہ روایت مشہور تو ہو گئی ہے مگر اسکو مصطلح ظاہر الروایہ قرار دینا درست نہیں کیونکہ یہ روایت نہ جامع صغیر میں ہے نہ جامع کبیر میں، نہ زیادات میں ہے نہ مبسوط میں نیز سیر کبیر میں بھی نہیں ہے، اور امام محمدؒ نے آخر وقت ظہر سے کہیں تعرض ہی نہیں کیا، بلکہ بدائع میں تو اس امر کی صراحت بھی ہے۔ کہ آخر ظہر کا ذکر ظاہر الروایہ میں نہیں ہے پھر معلوم نہیں ظاہر روایت کی بات کس طرح چلا دی گئی شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام صاحب سے جمہور و صاحبین کی رائے کی طرف رجوع بھی ثابت ہے جیسا کہ سید احمد دحلانی شافعی نے خزانۃ المفتیین اور فتاوی ظہیریہ سے نقل کیا ہے، یہ دونوں معتبر کتابیں ہیں، لیکن خزانۃ الروایات میرے نزدیک معتبر نہیں ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ امام سرخسی نے (باقی بر ص ۲۵۶)

وفيئُ الزوالِ هو الفيئُ الذي يكون للاشياءِ وقتَ الزّوالِ

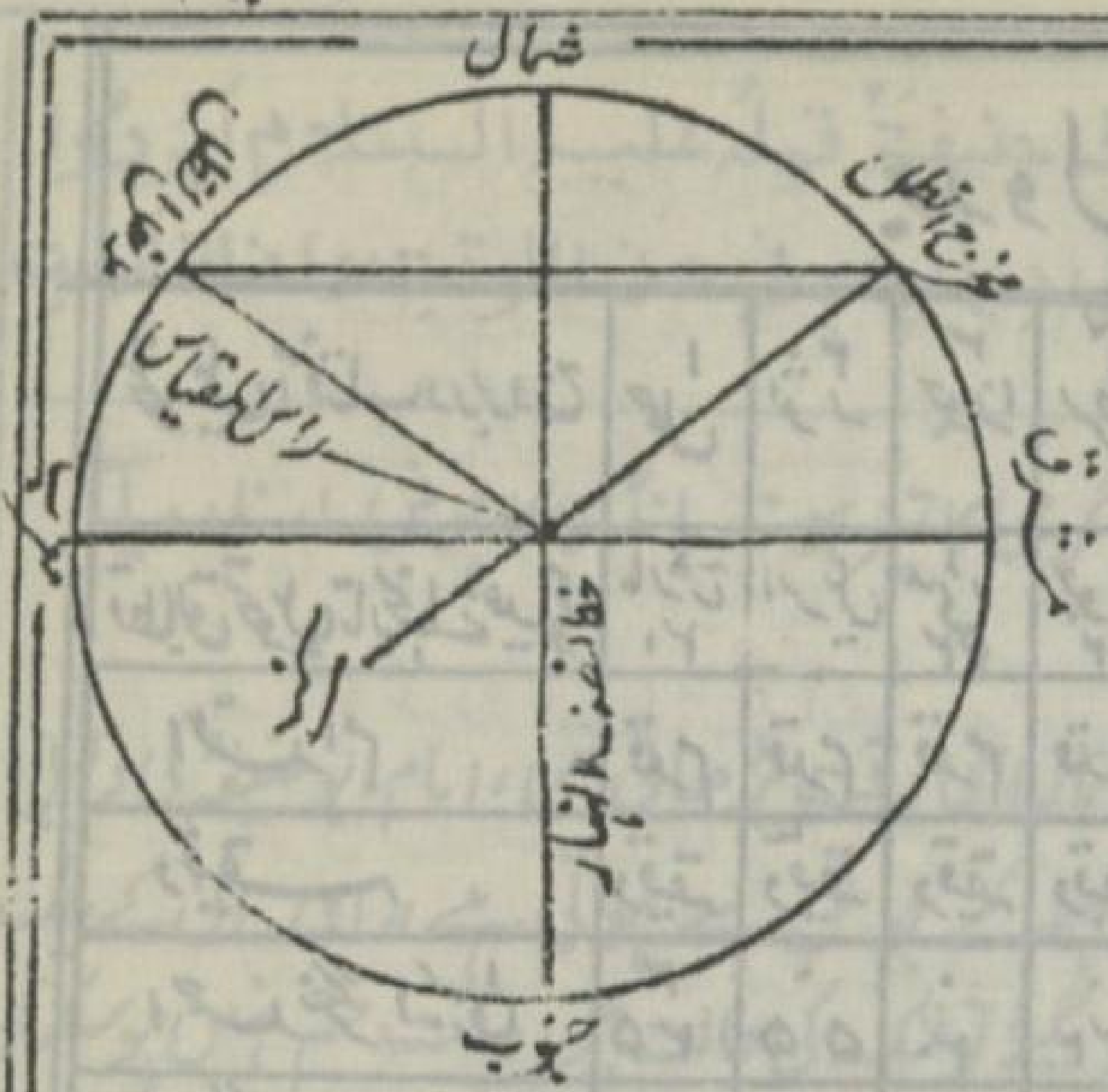
ترجمہ

اور سایہ اصلی وہ ہے جو اشیاء کا سایہ زوالِ آفتاب کے وقت ہوتا ہے :- تشریح :

قولہ وفیئُ الزوال الخ لفظ فیئ ہمزہ کے ساتھ بروزن شیئ لغۃً فاءَ یفیئُ فیئاً سے ہے بمعنی رجوع یعنی لوٹنا اور سایہ کا ہٹ جانا، یہ بعض کے نزدیک مطلق سایہ کا اسم ہے اور بعض نے فیئ کو بعد الزوال سایہ کیساتھ اور ظل کو قبل الزوال سایہ کے ساتھ خاص کیا ہے، سایۂ اصلی کو فیئ زوال اسلئے کہتے ہیں کہ اسکے ساتھ زوالِ آفتاب متصل ہوتا ہے۔ پس زوال کی طرف فیئ کی اضافت ادنی ملابست سے ہے، وجہ یہ ہے کہ فیئ زوال سے مراد اشیاء کا وہ سایہ ہے جو اس وقت ہوتا ہے جب آفتاب نصف النہار پر ہو اور نصف النہار سے غربی جانب آفتاب کا زوال اسکے بعد بلا واسطہ ہوتا ہے برجندی نے حواشی ملخص چغمینی میں ایسا ہی ذکر کیا ہے، معلوم ہوا کہ فقہاء کے یہاں زوال سے مراد۔ وسطِ سماء سے جانبِ غربی کیطرف آفتاب کا میلان ہے، رہا قیام شمس بر دائرۂ نصف النہار فی وسط السماء سو اسکو استواء کہتے ہیں، اطلاقات شرعیہ میں عموماً یہی مستعمل ہے، اور کبھی زوال کا اطلاق نفسِ استواء پر بھی ہوتا ہے جیساکہ شرح مذکور کی ایک جماعت محشیین نے ذکر کیا ہے وبہذا دفع التعارض بین قولِ بعض الفقہاء ان اول وقت الظہر ہو اول الزوال و بین قول بعض آخرین ان وقتہ بعد الزوال ولو بدقیقۃ :-

(فائدہ) ظل کی دو قسمیں ہیں ظل معکوس جسکو ظل اول اور ظل منکوس بھی کہتے ہیں، اور ظل مستوی جسکو ظل ثانی اور ظل مبسوط بھی کہتے ہیں، معرفتِ اوقات میں عموماً یہی مستعمل ہے، پس ظل مستوی اسکو کہتے ہیں جو ایسے مقیاس سے اخذ کیا جائے جو سطح افق پر بشکل عمود قائم ہو، اسکے لئے چند اصطلاحات کا علم ضروری ہے دائرہ یعنی سطح مستوی جسکو ایک گول خط احاطہ کئے ہوئے ہو۔ اسی گول خط کا نام محیط ہے، مرکز الدائرہ۔ دائرہ کے بیچ کا نقطہ، مقیاس لغۃً مقدار کو کہتے ہیں اور اصطلاحاً اس بلند شئ کو کہتے ہیں جس سے سایہ معلوم کیا جائے، قطر الدائرہ وہ خط مستقیم جو مرکز سے گذرتا ہوا دائرہ کو دو برابر حصوں پر تقسیم کر دے۔ خط استواء وہ فرضی خط جو کرۂ زمین کو شمالی و جنوبی دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے، خط عمودی وہ خط جو دوسرے خط پر قائم ہو جسکے دونوں جانب دو زاویئے برابر نکلیں، خط مستقیم وہ خط جسکی وضع اس شان سے ہو کہ اس پر جو بھی نقطہ فرض کیا جائے وہ بلا نشیب و فراز باہم مقابل ہو، اور جسمیں یہ بات نہ ہو اسکو خط منحنی کہتے ہیں، جب یہ مصطلحات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب سمجھو کہ

(بقیہ صـ۲۵۵) اس امر پر متنبہ کیا ہے کہ ظہر کا وقت صاحبین کے نزدیک فقط مثل تک نہیں ہے بلکہ کچھ بعد تک رہتا ہے لہذا مشہور بات درست نہیں کہ ان کے نزدیک ایک مثل پر وقتِ ظہر ختم ہو گیا اور وقتِ عصر داخل ہو گیا :-

سایہ اصلی معلوم کرنے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ بالکل ہموار زمین پر ایک دائرہ بنالو اور دائرہ کے بالکل بیچ قطر دائرہ کے چوتھائی سے بڑی نوکیلے سر کی لکڑی گاڑ دو۔ جب سورج طلوع کریگا تو اس لکڑی کا سایہ دائرہ سے باہر نکلا ہوا ہوگا۔ جوں جوں سورج چڑھے گا سایہ کم ہوتا ہوا دائرہ کے اندر داخل ہونا شروع ہو جائے گا، دائرہ کے محیط پر جب یہ سایہ پہنچے اور اندر داخل ہونا شروع ہو تو محیط پر اس جگہ ایک نشان لگا دو جہاں سے سایہ اندر داخل ہو رہا ہے، پھر دوپہر کے بعد سایہ بڑھکر دائرہ کے محیط سے نکلنا شروع ہوگا۔ جس جگہ محیط سے یہ سایہ باہر نکلے اس جگہ بھی محیط پر نشان لگا لو پھر ان دونوں نشانوں کو ایک خط مستقیم کھینچ کر ملا دو، اب محیط دائرہ کے اس قوسی حصے کے نصف پر جو کہ ان دونوں نشانوں کے درمیان ہے ایک نشان قائم کرکے اسکو خط مستقیم کے ذریعہ جو مرکز دائرہ پر سے گذرے محیط تک پہنچا دو یہ خط۔ نصف النہار کہلائے گا اور جو سایہ اس خط پر پڑے گا وہ سایہ اصلی کہلائے گا۔

پھر کبھی ظل مذکور کے مقیاس کو بارہ اقسام پر منقسم کرکے ہر قسم کو قدم سے تعبیر کرتے ہیں اور اس مقیاس سے جو سایہ ماخوذ ہوتا ہے اسکو ظل الاقدام کہتے ہیں، اسکے لئے حسب ذیل معلومات ضروری ہیں،

(۱) قدم: ہر شئی کے قد کے ساتویں حصے کو کہتے ہیں جو ساٹھ دقیقہ کا ہوتا ہے (۲) دقیقہ، ساٹھ اُن کا ہوتا ہے (۳) اُن: جسمیں گیارہ بار "اللہ" کہا جائے (۴) ساعت یا گھڑی: ساٹھ پل کی ہوتی ہے (۵) پل ساٹھ ریزے کی ہوتی ہے، ریزہ: وقت کی مقدار جس میں دو حرفی لفظ مثلاً "اُن" کہا جا سکے۔

مندرجہ ذیل نقشہ میں سات مہینے کا حساب اسطرح دیا ہے کہ ساون کا سایہ اصلی ڈیڑھ قدم بتایا ہے پھر اس سے پہلے تین مہینوں اور بعد کے تین مہینوں میں ایک ایک قدم کا اضافہ ہونا بتایا ہے۔

بیساکھ	جیٹھ	اساڑھ	ساون	بھادوں	کنوار	کاتک
$4\frac{1}{2}$	$3\frac{1}{2}$	$2\frac{1}{2}$	$1\frac{1}{2}$	$2\frac{1}{2}$	$3\frac{1}{2}$	$4\frac{1}{2}$

ان سات مہینوں کے علاوہ باقی ماندہ مہینوں میں دو دو قدم دونوں طرف زیادہ بڑھائے جائیں!

چیت	پھاگن	ماگھ	پوس	اگھن
$6\frac{1}{2}$	$8\frac{1}{2}$	$10\frac{1}{2}$	$8\frac{1}{2}$	$6\frac{1}{2}$

قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی نے کتاب مالابد منہ میں فئی زوال کی تفصیل سے متعلق جو فارسی کا یہ شعر لکھا ہے اسکا مطلب یہی ہے۔

یک نیم ساون پس وبیش او یکاں
افزا تا چہار پس آنگہ دو دگاں دگاں

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

جدول اقدار سایۂ اصلی

تحویل آفتاب در بروج	۱ حمل	۲ ثور	۳ جوزا	۴ سرطان	۵ اسد	۶ سنبلہ	۷ میزان	۸ عقرب	۹ قوس	۱۰ جدی	۱۱ دلو	۱۲ حوت	عرض البلد	طول البلد
تطابق تحویل تاریخہائے عیسوی	مارچ ۲۱	اپریل	مئی ۲۲	جون ۲۲	جولائی ۲۴	اگست ۲۴	ستمبر ۲۴	اکتوبر ۲۴	نومبر ۲۳	دسمبر ۲۲	جنوری ۲۰	فروری ۱۹		
اقدام	قدم	قدم	قدم	قدم	قدم	قدم	قدم	قدم	قدم	قدم	قدم	قدم	درجہ	درجہ
دقیقہ	دقیقہ	دقیقہ	دقیقہ	دقیقہ	دقیقہ	دقیقہ	دقیقہ	دقیقہ	دقیقہ	دقیقہ	دقیقہ	دقیقہ	دقیقہ	دقیقہ
احمد نگر (بمبئی)	۳ ۲۵	۰ ۵۵	۰ ۳۰	۰ ۳۲	۰ ۳۰	۰ ۵۵	۲ ۲۵	۴ ۴	۵ ۴۷	۶ ۲۶	۵ ۴۷	۴ ۴	۱۹ ۵	۷۲ ۴۸
اورنگ آباد	۲ ۴۷	۱ ۷	۰ ۰	۰ ۲۱	۰ ۰	۱ ۷	۲ ۳۷	۴ ۲۲	۶ ۲	۶ ۴۵	۶ ۲	۴ ۲۲	۱۹ ۵۳	۷۵ ۲۲
سورت	۲ ۴۵	۱ ۱۳	۰ ۸	۰ ۱۴	۰ ۸	۱ ۱۳	۲ ۴۵	۴ ۲۳	۶ ۱۴	۷ ۰	۶ ۱۴	۴ ۲۳	۲۱ ۱۲	۷۲ ۵۲
کلکتہ	۲ ۵۰	۱ ۱۸	۰ ۱۳	۰ ۱۱	۰ ۱۳	۱ ۱۸	۲ ۵۰	۴ ۲۹	۶ ۲۱	۷ ۸	۶ ۲۱	۴ ۲۹	۲۲ ۳۴	۸۸ ۲۴
احمد آباد (گجرات)	۳ ۱	۱ ۲۷	۰ ۲۲	۰ ۱	۰ ۲۲	۱ ۲۷	۳ ۱	۴ ۵۱	۶ ۲۹	۶ ۲۷	۶ ۲۹	۴ ۵۱	۲۳ ۲	۷۲ ۳۸
مرشد آباد	۳ ۱۵	۱ ۴	۰ ۳۴	۰ ۱۲	۰ ۳۴	۱ ۴	۳ ۱۵	۵ ۱۱	۷ ۴	۷ ۵۶	۷ ۴	۵ ۱۱	۲۴ ۱۱	۸۸ ۱۹
الہ آباد	۳ ۲۵	۱ ۴۹	۰ ۴۲	۰ ۱۹	۰ ۴۲	۱ ۴۹	۳ ۲۵	۵ ۲۳	۷ ۱۹	۸ ۱۲	۷ ۱۹	۵ ۲۳	۲۵ ۲۸	۸۱ ۵۴
بنارس	۳ ۲۷	۱ ۵۱	۰ ۴۴	۰ ۲۱	۰ ۴۴	۱ ۵۱	۳ ۲۷	۵ ۲۶	۷ ۲۲	۸ ۱۴	۷ ۲۲	۵ ۲۶	۲۵ ۳۰	۸۲ ۰
پٹنہ	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	۲۵ ۳۷	۸۵ ۱۳
جون پور	۳ ۲۸	۱ ۵۱	۰ ۴۴	۰ ۲۱	۰ ۴۴	۱ ۵۱	۳ ۲۸	۵ ۲۷	۷ ۲۴	۸ ۱۷	۷ ۲۴	۵ ۲۷	۲۵ ۴۶	۸۲ ۴۴
لکھنؤ، فیض آباد	۳ ۳۰	۱ ۵۳	۰ ۴۶	۰ ۲۲	۰ ۴۶	۱ ۵۲	۳ ۳۰	۵ ۲۹	۷ ۲۷	۸ ۲۰	۷ ۲۷	۵ ۲۹	۲۶ ۵۵	۸۰ ۵۹
آگرہ	۳ ۳۲	۱ ۵۵	۰ ۴۸	۰ ۲۴	۰ ۴۸	۱ ۵۵	۳ ۳۲	۵ ۳۱	۷ ۲۹	۸ ۳۴	۷ ۲۹	۵ ۲۱	۲۷ ۱۰	۷۸ ۵
بدایوں	۳ ۴۸	۲ ۰	۰ ۵۲	۰ ۲۹	۰ ۵۳	۲ ۰	۳ ۴۸	۵ ۴۰	۷ ۴۲	۸ ۴۰	۷ ۴۲	۵ ۴۰	۲۸ ۲	۷۹ ۱۰
سنبھل	۳ ۴۸	۲ ۸	۰ ۵۹	۰ ۲۷	۰ ۵۹	۲ ۸	۳ ۴۸	۵ ۵۲	۷ ۵۹	۸ ۵۴	۷ ۵۹	۵ ۲۵	۲۸ ۳۵	۷۸ ۲۷
دہلی	۳ ۴۹	۲ ۱۰	۱ ۱	۰ ۳۸	۱ ۱	۲ ۱۰	۳ ۴۹	۵ ۵۴	۸ ۲	۸ ۵۸	۸ ۲	۵ ۵۴	۲۸ ۳۸	۷۷ ۱۲
پانی پت	۳ ۵۲	۲ ۱۱	۱ ۴	۰ ۴۰	۱ ۴۰	۲ ۱۱	۳ ۵۲	۵ ۵۸	۸ ۶	۹ ۲	۸ ۶	۵ ۵۸	۲۹ ۲۳	۷۷ ۱
ہردوار	۴ ۵	۲ ۲۳	۱ ۴	۰ ۵۰	۱ ۴	۲ ۲۳	۴ ۵	۶ ۱۵	۸ ۳۱	۹ ۳۵	۸ ۲۱	۶ ۱۵	۲۹ ۵۸	۷۸ ۳۷
سہارنپور	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	۳۰ ۰	۷۷ ۳۰
سرہند	۴ ۸	۲ ۲۵	۱ ۱۵	۰ ۵۱	۱ ۱۵	۲ ۲۵	۴ ۸	۶ ۱۸	۸ ۳۵	۹ ۴۱	۸ ۳۵	۶ ۱۸	۳۰ ۳۸	۷۶ ۲۹
لاہور	۴ ۲۲	۲ ۳۶	۱ ۲۶	۱ ۱	۱ ۲۶	۲ ۳۶	۴ ۲۲	۶ ۳۶	۹ ۰	۱۰ ۱۰	۹ ۰	۶ ۳۶	۳۱ ۲۷	۷۴ ۲۶
کابل	۴ ۴۵	۳ ۰	۱ ۴۷	۱ ۲۰	۱ ۴۷	۳ ۰	۴ ۴۹	۷ ۱۵	۹ ۵۵	۱۱ ۱۴	۹ ۵۵	۷ ۱۵	۳۴ ۳۰	۶۹ ۱۸

لهما امامۃ جبریل فی الیوم الاوّل للعصر فی هذا الوقت ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ابردوا بالظھر فان شدۃ الحرّ من فیح جھنم واشد الحرّ فی دیارھم فی ھذا الوقت واذا تعارضت الاٰثار لا ینقضی الوقت بالشک۔

توضیح اللغۃ : ابردو۔ ابراد ٹھنڈا کرنا، شدۃ زیادتی، فیح گرمی کا تیز ہونا، ہانڈی کا جوش مارنا، دیار جمع دار۔ گھر، مراد ملک، آثار جمع اثر :۔ ترجمہ :

صاحبین کی دلیل امامت جبریلؑ ہے کہ پہلے روز انھوں نے عصر کی نماز اسی وقت پڑھائی تھی، امام ابوحنیفہؒ کی دلیل آپ کا ارشاد ہے کہ "ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھا کرو کیونکہ گرمی کی تیزی جہنم کے جوش سے ہوتی ہے"، اور ان کے ملک میں انتہائی گرمی اسی وقت ہوتی ہے، اور جب آثار متعارض ہو گئے تو شک کی حالت میں وقت ختم نہیں ہو سکتا۔

تشریح : قولہ لہما امامۃ جبریل الخ صاحبین کی دلیل حدیث امامت جبریل ہے جو باب مواقیت میں نص صریح ہے۔ جسمیں پہلے دن عصر کی نماز مثل اول کے بعد شروع کی گئی ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ظہر کا وقت ختم ہو گیا۔ تب ہی تو عصر کی ابتداء ہوئی :۔

قولہ ولابی حنیفۃ الخ امام صاحبؒ کی دلیل حدیث "ابردوا بالظہر" ہے جسکی تخریج امام بخاری نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے، ائمہ ستہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے، طبرانی نے حضرت عبد الرحمن بن حارثہ رضؓ، ابو موسیٰ اشعری عمرو بن عنبسہؓ، صفوانؓ، حجاج باہلی، ابن مسعودؓ، مغیرہ بن شعبہؓ سے، بخاری و مسلم نے حضرت ابوذر غفاری رضؓ سے کی ہے، بخاری کے الفاظ یہ ہیں "ابردوا بالظھر فان شدۃ الحر من فیح جہنم"، کہ ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھا کرو کیونکہ گرمی کی تیزی جہنم کے جوش سے ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ ایک مثل تک بالخصوص گرم ممالک میں سخت حرارت رہتی ہے،

اس پر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ حدیث میں تو ایک مثل سایہ تک ہے، جواب یہ ہے کہ ایک مثل خانہ کعبہ کے لحاظ سے ہے جو عین خط استواء پر واقع ہے جہاں دوپہر کو بالکل سایہ ہی نہیں ہوتا، لیکن شمالی ملکوں میں کچھ نہ کچھ سایہ ہوتا ہے جو زوال پر بڑھتا رہتا ہے، پس جب خانہ کعبہ میں جہاں بالکل سایۂ اصلی نہیں ہوتا ایک مثل ہو جائے تو جن ملکوں میں سایہ اصلی ہی ایک مثل تک ہو تو اس پر جب ایک مثل کا اضافہ ہو گا تو یقیناً دو مثل ہو جائیں گے :۔

عہ اختلفت نسخ الھدایۃ فیہ ففی بعضھا فی الیوم الاول ای امامتہ للعصر فی الیوم الاول فی ھذا الوقت، وفی بعضھا فی الیوم الثانی ای امامتہ للظھر وفی بعضھا امامتہ للعصر فی الیوم الثانی فی ھذا الوقت ای الوقت الذی جعلہ ابوحنیفۃ وقت الظھر وھو ما اذا صار ظل کل شیٔ مثلیہ ۱۲ (نہایہ)

(فائدہ) قاضی ابوزید دبوسی جو اذکیاء امت میں سے تھے انھوں نے حدیث بخاری ،، انما بقائکم فیما سلف قبلکم من الامم کما بین صلوٰۃ العصر الی غروب الشمس (۵)،، سے وقتِ ظہر کے دومثل تک رہنے پر استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر ظہر کو صرف ایک مثل تک مانیں اسکے بعد سے عصر کا وقت شروع کر دیں تو ظہر و عصر کا وقت برابر ہو جائے گا۔ جبکہ حدیث تبلانا چاہتی ہے کہ نصاری کا وقت بھی اس امت سے زیادہ تھا اور اس امت کا کم ہے، کیونکہ دونوں اہلِ کتاب نے کہا کہ ہمارا کام زیادہ وقت کا ہے (ونحن اکثر عملاً) اس استدلال کو ملا علی قاری نے شرح نقایہ میں بھی ذکر کیا ہے،

اس استدلال پر ابن حزم نے سخت نکتہ چینی کی ہے اور کہا ہے کہ پہلے ہی مثل میں اتنا وقت گزر جائے گا کہ عصر کا کم رہ جائے گا۔ کیونکہ سایہ ٹاپیں مارتا جاتا ہے اسی لئے پہلا مثل زیادہ وقت کا ہے۔ پھر دوسرا اس سے سریع اور تیسرا اس سے زیادہ سریع گذرتا ہے، جواب یہ ہے کہ اعتراض گو درست ہے مگر اس سرعت کو ریاضی داں ہی سمجھ سکتے ہیں، اور تشبیہ کا موقع ہر شخص کے سمجھنے کا ہوتا ہے، اسلئے ایک مثل پر جب کچھ زیادتی ہی مانیں گے تو وقتِ ظہر کی زیادتی اور عصر کی کمی محسوس ہو سکے گی، اور مثل سے کچھ اوپر تک وقتِ ظہر امام محمد بھی کہتے ہیں:۔

قولہ ابردوا بالظہر الخ اسمیں باء صلہ کی ہے جو مفعول بہ پر داخل ہے جس سے فعل میں تاکید و مبالغہ مفہوم ہوتا ہے جیسے ،، اخذت باللجام ،، اور ،، وامسحو برؤسکم ،، میں ہے، اور زمخشری نے آیت ،، وھزی الیک بجذع النخلۃ ،، کے تحت بھی تفسیر اسی طرح کی ہے یعنی کھجور کی شاخوں کو اچھی طرح ہلاؤ تاکہ کھجوریں اچھی طرح گریں، اور سروں کا مسح اچھی طرح کرو، اور میں نے گھوڑے کی لگام اچھی طرح مضبوطی سے پکڑلی، بس یہاں بھی ترجمہ یہ ہوگا کہ ظہر کی نماز کیلئے اچھی طرح ٹھنڈا وقت ہو جانے دو:۔

قولہ فان شدۃ الحر الخ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حکم ابراد ظہر کی علت تبلائی گئی ہے کہ ٹھیک دوپہر کے موسم گرما میں جہنم کی حدت و گرمی کا اثر سورج کے اندر نمایاں ہوتا ہے جس سے دھوپ میں بھی شدت و حرارت بڑھ جاتی ہے، پھر اس سے نماز پڑھنے والوں کی تکلیف و مشقت کا لحاظ کیا گیا ہے، یا جہنم کی حرارت کے اثرات سورج میں آجانے کو حق تعالیٰ کے غضب و غصہ کی علامت سمجھ کر نماز کو مؤخر کیا گیا ہے تاکہ رأفت و رحمت کا وقت آجائے جسکی علامت ابراد ہے،

شدتِ حر کے وقت کراہتِ صلوٰۃ کی دوسری وجہ علماء نے یہ بھی بیان کی ہے کہ اس وقت نماز میں خشوع و خضوع کا حصول بھی دشوار ہوتا ہے یعنی اگر سخت گرمی و تپش کی تکلیف اٹھا کر نماز کی جگہ تک پہنچ بھی جائیں تو ادائیگی نماز کے وقت دل کی یکسوئی اور مناجات کی برتری میسر نہ ہوگی،

تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ وقت چونکہ عذاب و غضب کا ہے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عمرو بن عنبہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا ،، اقصر عن الصلوٰۃ عند استواء الشمس فانہا ساعۃ تسجر فیہا جہنم ،، اسی لئے نماز پڑھنے سے منع کیا گیا، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ نماز تو سبب رحمت ہے اس سے تو عذاب دفع

ہو جاتا ہے پھر نماز سے کیسے منع کیا گیا؟

بقول ابو الفتح یعمری جواب یہ ہے کہ جب شارع کی جانب سے کوئی علت بیان ہو تو اسکو قبول کرنا ضروری ہے گو اسکے معنی سمجھ میں نہ آئیں، پس یہاں بھی جب شدت حرارت کو ترکِ صلوٰۃ کی علت قرار دی گئی تو اسکو قبول کرنا چاہئے اسکے معنی ہماری سمجھ میں آئیں یا نہ آئیں۔ ؎

زباں تازہ کردن باقرار تو ❊ نہ انگیختن علّت از کارِ تو

یا بقول ابن المنیر یہ کہا جائے کہ بوقتِ ظہور غضب جسکو خصوصی طور پر اجازت ہو اسکے بغیر کسی اور کی درخواست اور طلب و دعا، فائدہ بخش نہیں ہوتی جیسا کہ حدیث شفاعت سے ظاہر ہے کہ تمام انبیاء کرام یہ کہکر عذر کریں گے کہ ان اللہ تعالیٰ غضب غضبًا لم یغضب قبلہ مثلہ ولا یغضب بعدہ مثلہ، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو چونکہ خصوصی اجازت حاصل ہوگی اسلئے آپ کی طرف سے کوئی عذر نہ ہوگا،

پھر یہاں ایک مشہور اشکال ہے وہ یہ کہ علم ہیئت کے مطابق شدتِ حرارت و ضعفِ حرارت کا سبب تو سورج کا قرب و بعد ہے، اسی لئے مثلاً ہمارے ملک میں موسم گرما میں قربِ شمسی کی وجہ سے گرمی اور موسم سرما میں بُعدِ شمسی کی وجہ سے سردی ہوتی ہے، اور جنوبی افریقہ میں مثلاً اس کا برعکس ہوتا ہے، یونانی فلاسفہ تو کہتے تھے کہ اجرام اثیریہ میں حرارت و برودت کچھ بھی نہیں ہے، مگر جدید سائنس والے کہتے ہیں کہ تمام اجرام عالم سے زیادہ حرارت سورج میں ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح اشیاء عالم کیلئے ظاہری اسباب ہیں اسی طرح ان کے لئے باطنی اسباب بھی ہیں شریعت انھیں کو ذکر کرتی ہے اور ظاہری اسباب کی نفی نہیں کرتی، پس شریعت نے باطنی سبب بتلا دیا کہ سورج میں گرمی جہنم سے آتی ہے جو حرارت اور مہالک و شرور کا معدن ہے، پھر دنیوی اشیاء آفتاب سے حرارت کو اپنی استعداد اور محاذاۃ بالشمس و قلتِ موانع کے اختلاف کی حیثیت سے جذب کرتی ہیں تو گویا آفتاب جہنم اور زمین کے درمیان آتشی شیشہ کی طرح ہے کہ جہنم سے حرارت کو جذب کر کے دنیا پر اس حرارت کا فیضان کرتا ہے،

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ گرمی کی شدت کو جہنم کی لپٹوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے یہ بات حقیقت پر بھی محمول ہو سکتی ہے جیسا کہ جہنم کے شکوہ کرنے کی بات بھی حدیث سے ثابت ہے، اور مجاز تشبیہ پر بھی۔ محمول کر سکتے ہیں کہ اس وقت کی سخت گرمی و تپش کو جہنم کی سی گرمی بتلایا گیا ہے، اسیطرح جہنم کی شکایت پر بھی علماء کے مختلف اقوال ہیں، علامہ ابن عبدالبر، قاضی عیاض، علامہ قرطبی، امام نووی، محقق توربشتی اور علامہ زین المنیر نے حقیقت پر محمول کیا ہے، اور قاضی بیضاوی نے مجازی معنی کو ترجیح دی ہے (فتح الباری، انوار، تنظیم وغیرہ):۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

واولُ وقتِ العصرِ اذا خرجَ وقتُ الظهرِ علی القولَین وآخرُ وقتِها ما لم تغرب الشمسُ لقولہ علیہ السلام من ادرکَ رکعۃً من العصرِ قبلَ ان تغرب الشمسُ فقد ادرکہا

ترجمہ ——— (اول وآخر وقتِ عصر کا بیان)

اور عصر کا اول وقت وہ ہے جب ظہر کا وقت نکل جائے دونوں قولوں کے مطابق اور اس کا آخری وقت وہ ہے جب تک آفتاب غروب نہ ہو، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو شخص غروب آفتاب سے پہلے عصر کی ایک رکعت پالے تو اس نے عصر کو پالیا۔ تشریح:

قولہ واول وقت العصر الخ ظہر کے آخر وقت میں جو اختلاف ہے وہی عصر کے اول وقت میں ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک عصر کا وقت دو مثل کے بعد ہوگا اور صاحبینؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اسحاق اور سفیان ثوری کے نزدیک ایک مثل کے بعد۔ قال فی المنظومۃ ؎

والعصر حین المرء یلقی ظلہ ٭ قد صار مثلیہ وقالا مثلہ

قولہ وآخر وقتہا الخ اور عصر کا آخری وقت جمہور کے نزدیک غروب آفتاب تک ہے، امام صاحب سے مشہور روایت یہی ہے (تبیین) کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "من ادرک رکعۃ من العصر الخ" جب قبل از غروب ایک رکعت کے ادراک سے بھی مدرکِ عصر ٹھہرا تو معلوم ہوگیا کہ عصر کا وقت غروب تک رہتا ہے، امام صاحب سے دوسری روایت حسن بن زیاد کی ہے کہ عصر کا وقت دھوپ میں زردی آنے تک رہتا ہے، حضرت حسن بصریؒ اور ابو ثور اسی کے قائل ہیں کیونکہ امام مسلم وغیرہ کی روایت میں آپکا ارشاد ہے "وقت العصر مالم تصفر الشمس"

سوال بقاءِ وقتِ عصر بعد الاصفرار پر حدیث "من ادرک رکعۃ من العصر الخ" کی دلالت بالاشارہ ہے، اور عدم بقاءِ وقت پر حدیث "وقت العصر مالم تصفر الشمس" کی دلالت بالعبارہ ہے اور عبارۃ اشارہ سے راجح ہوتی ہے، جواب بقول امام طحاوی حدیث ثانی وقت مستحب کے ساتھ ماؤل ہے یعنی جن احادیث میں اصفرار تک اخیر وقتِ عصر بتلایا گیا ہے اس سے مراد افضل اور مستحب وقت ہے نہ کہ بالکل آخری وقت، آخر وقتِ عصر کی بابت امام شافعیؒ کے دو قول ہیں ایک یہ کہ جب سایہ دو مثل ہوجائے تو عصر کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔ لیکن مغرب کا وقت داخل نہیں ہوتا جب تک کہ آفتاب غروب نہ ہوگیا ہو، گویا عصر ومغرب کے درمیان اتنا وقت مہمل ہوتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ دو مثل کے بعد مستحب وقت تو ختم ہوجاتا ہے لیکن اصل وقت غروب شمس تک باقی رہتا ہے۔

قولہ لقولہ علیہ السلام الخ اس حدیث کی تخریج ائمہ ستہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، شیخین کے الفاظ یہ ہیں۔ "من ادرک رکعۃً من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح، ومن ادرک رکعۃً من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر"، اب اس حدیث کا اصل مطلب کیا ہے؟ حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ بظاہر جو مطلب اس سے نکلتا ہے کہ جس نے فجر وعصر کی ایک رکعت پالی تو اس نے پوری نماز پالی اور فرض نماز کا مطالبہ ایک ہی رکعت پڑھنے

سے ختم ہوگیا۔ یہ مطلب تو بالاجماع غلط ہے کیونکہ بخاری کی حدیث ابوہریرہؓ ہے "اذا ادرک احدکم سجدۃً من صلوٰۃ العصر قبل ان تغرب الشمس فلیتم صلوٰتہ اھ" اسی طرح دوسری حدیث میں ہے "من صلی رکعۃً من العصر قبل ان تغرب الشمس ثم صلی مابقی بعد غروب الشمس فلم یفتہ العصر" اور بیہقی کی روایت میں ہے "من ادرک من الصبح قبل ان تطلع الشمس فلیصل الیہا اخری" ان تمام روایات سے صراحۃً یہی معلوم ہوتا ہے کہ صرف ایک رکعت کافی نہیں ہے۔ لہٰذا اس کا مطلب درست کرنے کیلئے "فقد ادرک" کا معمول مقدر ماننا ضروری ہوگا مثلاً (۱) یہ کہ جب کو ایک رکعت مل گئی اس نے نماز کا وقت پالیا، اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر طلوع و غروب سے قبل نماز کے ایک سجدہ یا رکعت کا وقت پالیا تو اس نماز کو پورا کرنا ضروری ہے، اسکے شروع کرنے سے نماز پڑھنے والوں میں اس کا شمار ہوگیا، مگر چونکہ عمل پورا نہیں ہوا اسلئے اسکی تکمیل کرے گا،

پھر چونکہ طلوع و غروب کے وقت کوئی نماز صحیح نہیں ہوتی اسلئے امام طحاوی تو یہ کہتے ہیں کہ جتنی پڑھ چکا ہے وہ بھی باطل ہوگئی طلوع و غروب کے بعد پھر سے پوری پڑھے، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر صبح کی نماز ہو تو یہی حکم ہے اور اگر غروب کے قریب والی ہو تو پوری کرے وہ جائز ہوگی۔ امام ابویوسفؒ سے ایک شاذ روایت یہ ہے کہ صبح کی نماز کی اگر ایک رکعت پڑھی تھی کہ سورج طلوع ہونے لگا، تو اتنی دیر توقف کرے کہ سورج اچھی طرح نکل آئے اور کراہت کا وقت باقی نہ رہے تو باقی رکعت پوری کرے اسکے فرض ادا ہوجائیں گے۔ امام اعظمؒ کے نزدیک ایسا کرنیسے وہ نماز نفل ہوگی، فرض پھر سے پڑھے گا، دوسری روایت امام ابویوسفؒ سے بھی اسی کے مطابق ہے، امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ ایسی نماز نہ فرض ہوگی نہ نفل، سرے سے باطل ہی ہے، ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ) فرماتے ہیں کہ صبح کی نماز بھی عصر کی طرح درست ہوجاتی ہے،

(۲) یا "فقد ادرک" کا معمول فضیلۃ الجماعۃ ہے اور یہ احادیث مسبوق کے بارے میں ہیں جسکی دلیل یہ ہے کہ صحیح مسلم وغیرہ کی حدیث "من ادرک رکعۃً من الصلوٰۃ فقد ادرک الصلوٰۃ" اور امام بخاری کی حدیث "من ادرک من الصبح رکعۃ قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح اھ" میں کوئی فرق نہیں بجز اسکے کہ حدیثِ مسلم وغیرہ سب نمازوں کیلئے عام ہے اور حدیثِ بخاری صرف فجر و عصر کیلئے ہے، اور ان کی تخصیص کا نکتہ یہ ہے کہ یہ دونوں بعض اوصاف میں مشترک ہیں مثلاً دونوں کے التزام و اہتمام پر رویت باری کا وعدہ ہے اور حدیث "من صلی البردین دخل الجنۃ" بھی ہے، اور قرآن پاک کی بہت سی آیات میں یہ دونوں ایک ساتھ ذکر ہوئی ہیں جیسے "وسبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس وقبل الغروب" اور تمام حنفیہ متفق ہیں کہ حدیث عام قطعاً بحق مسبوق ہے کیونکہ صحیح مسلم میں دوسرے طریق سے "من ادرک رکعۃً من الصلوٰۃ مع الامام فقد ادرک" وارد ہے اس میں مسبوق کی تصریح ہے جبکہ ان دونوں کی سند واحد ہے لہٰذا دونوں کے اتحاد کا دعویٰ بھی کیا جاسکتا ہے، کہ کبھی راوی نے تعمیم کردی اور کبھی تخصیص۔

نسائی شریف میں حضرت سالم سے حدیث "من ادرک رکعۃً من صلوٰۃ من الصلوٰت فقد ادرکہا الا انہ یقضی

مافاتہ "، دوسری حدیث سالم عن ابیہ ہے "من ادرک رکعۃً من الجمعۃ اوغیرہا فقد تمت صلوتہ" یہ دونوں بحق مسبوق ہیں، ابو داؤد " باب الرجل یدرک الامام ساجدًا کیف یصنع " میں حدیث ابو ہریرہؓ ہے " اذا جئتم الی الصلوٰۃ ونحن سجود فاسجدوا ولا تعدوہا شیئًا ومن ادرک رکعۃ فقد ادرک الصلوٰۃ " علامہ عینی نے دار قطنی سے حدیث نقل کی ہے " من ادرک من صلوۃ رکعۃ قبل ان یقیم الامام صلبہ فقد ادرکہا " یہ بھی صریح حکم مسبوق میں ہے،

سوال یہ تو صحیح ہے کہ احادیث مذکورہ کو مسبوق کے حق میں شمار کرسکتے ہیں لیکن حدیث بیہقی کے یہ الفاظ "من ادرک من الصبح رکعۃ قبل ان تطلع الشمس ورکعۃ بعد ما تطلع الشمس فقد ادرک الصلوٰۃ" یہ تبلاتے ہیں کہ حدیث وقت کے بارے میں ہے نہ کہ مسبوق کے بارے میں اور یہ کہ رکعت طلوع شمس کے بعد پڑھی جائے، جواب حافظ بیہقی سے سہو ہوگیا کہ اس حدیث کو باب المواقیت میں لے آئے حالانکہ وہ فجر کی سنتوں کے بارے میں ہے اور یہ حدیث زیادہ صحیح طور پر ترمذی میں مرفوعًا حضرت ابوہریرہؓ سے ہے کہ " جو شخص صبح کی دو رکعت سنت نہ پڑھے تو ان کو طلوع شمس کے بعد پڑھ لے " علامہ ذہبی نے بھی اسکی تصحیح کی ہے تو اصل حدیث تو یہ تھی اسکو راویوں نے بدل دیا،

(۳) امام طحاوی اور کچھ دیگر علماء کی رائے یہ ہے کہ " فقد ادرک " کا معمول وجوب الصلوٰۃ مقدر ہے اور اس نوع کی تمام احادیث حائضہ، نائم، نومسلم یا مریض وغیرہ کیلئے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ حائضہ عورت آخر وقت میں پاک ہوئی اور صرف ایک رکعت کا وقت پایا، یا سونے والا ایسے آخر وقت میں بیدار ہوا، یا کوئی غیر مسلم ایسے وقت میں اسلام لایا، یا کوئی مریض بے ہوش تھا اسکو نماز کے آخر وقت میں ہوش آیا تو ان سب پر اس وقت کی نماز لازم ہوگئی، اور حدیث میں صرف طلوع وغروب سے قبل والی دو نمازوں کا ذکر اسلئے ہوا ہے کہ ان وقتوں کے ختم ہونے کو ہر عامی وجاہل بھی جان لیتا ہے ورنہ حکم سب نمازوں کے آخر وقت کا ایک ہی ہے۔

(۴) یا کلام میں مضاف محذوف ہے، ای فقد ادرک حکم الصلوٰۃ، مثلاً کسی نے یہ نذر مانی کہ اگر فلاں جگہ جاکر نماز عصر ملجائے تو میرا غلام آزاد ہے تو وہاں جاکر ایک ہی رکعت کے بقدر ملنے سے صلوٰۃ ملنے کا حکم دیکر غلام آزاد ہوجائے گا،

ع قال الزیلعی فی نصب الرایہ بعد ماخرج الاحادیث المذکورۃ ۔ وفی ہذہ الالفاظ کلہا رد علی من یفسر حدیث الصحیحین بالکافر اذا اسلم، لکن اللفظ الذی ردبہ المخرج علی الطحاوی لیس ہو بینا فلا عنہ، فقد اخرج حدیث ابی ہریرۃ من طریق قتادۃ عن خلاس عن ابی رافع عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " من ادرک من الغداۃ رکعۃ قبل ان تطلع الشمس فلیصل الیہا اخری، ثم اجاب عنہ بان ہذا قد یجوز ان یکون کان من النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل نہیہ عن الصلوٰۃ عند طلوع الشمس فانہ قد نہی عن ذلک وتواتر عنہ الآثار بنہیہم عن ذلک، ثم اتی علی ذلک بدلائل من حدیث عمران وابی قتادۃ وجبیرؓ وابی ہریرۃؓ وارضہ ذلک ۱۲ تعلیق بر نصب الرایہ۔

(۵) شرح مشارق میں ہے کہ لفظ ثواب مقدر ہے ای فقد ادرک ثواب کل الصلوٰۃ یعنی باعتبار نیۃ لاعتبار عملہ، جیسے آیت میں ہے "ومن یخرج من بیتہ مہاجراً الی اللہ ورسولہ ثم یدرکہ الموت فقد وقع اجرہ علی اللہ"۔ صاحب انوار الباری نے حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے لکھی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میرے لئے پورے غور وفکر اور کثیر مطالعہ کے بعد یہ بات منقح ہوگئی ہے کہ حدیث "من ادرک رکعۃ" اھ، باب اجتماع وجماعت میں وارد ہوئی ہے تاکہ اس امر کی تعلیم دے کہ کتنا حصہ پالینے سے جماعت کی نماز پانیوالا قرار پائے گا۔ اور شریعت نے اسکے لئے مستقل باب قائم کیا ہے اور بتلایا ہے کہ کم از کم ایک رکعت امام کے ساتھ پالے تو مدرکِ جماعت ہوگا اور اس سے کم میں نہ ہوگا اگرچہ فضیلت جماعت حاصل ہو جائے گی۔ حقیقتِ ادراک یہ ہے کہ کوئی چیز فوت ہونے کے قریب ہو اور اُسے کوشش کرکے پالیا جائے، یہی حال مُدرکِ صلوٰۃ امام کا ہے کہ امام کئی رکعت پڑھ کر آگے بڑھ گیا ہے۔ اور اس نے آخری رکعت میں شریک ہو کر اسکو پالیا، شریعت نے اسکی کوشش کی وجہ سے اسکو پوری نماز میں شرکت کرنے والوں کے ساتھ شامل کر دیا، جس طرح رکوع میں شامل ہو جانے والوں کو پوری رکعت پڑھنے والوں کے برابر کر دیا اور فاتحہ بھی اس سے ساقط کر دی،

ہر کیف بقول علامہ عینی اس پر تو سب کا اجماع ہے کہ عصر کی ایک رکعت پڑھنے کے بعد اگر قبل از سلام آفتاب غروب ہو جائے تو نماز باطل نہ ہوگی۔ اس نماز کو پورا کرے، البتہ نماز فجر کی بابت اختلاف ہے امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر نمازِ فجر میں بھی یہی صورت ہو تو اسکا بھی یہی حکم ہے کہ اگر قبل از فراغ آفتاب طلوع ہو جائے تو نماز باطل نہ ہوگی، لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ باطل ہو جائیگی کیونکہ صحیح بخاری میں حدیثِ ابن عمرؓ ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یتحری احدکم فیصلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبہا"، کہ تم میں سے کوئی شخص طلوع آفتاب کے وقت اور غروبِ آفتاب کے وقت نماز پڑھنے کا ارادہ نہ کرے،

اب یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ اوقاتِ منہیہ میں جسطرح طلوع آفتاب کا وقت ہے اسی طرح غروبِ آفتاب کا وقت بھی ہے پھر احناف کے یہاں وجہ فرق کیا ہے؟ سو بقول صدر الشریعہ وجہ فرق یہ ہے کہ فجر کا پورا وقت طلوع تک کامل ہے کوئی جز بھی اسمیں کراہت کا شامل نہیں ہے، بخلاف وقتِ عصر کے کہ آفتاب کی زردی سے لیکر غروب تک مکروہ وقت ہے، اور ہمارے نزدیک چونکہ وقت کا آخری جز موجب ہوا کرتا ہے اسلئے جب کسی نے مکروہ وقت میں نماز عصر شروع کی تو غروب تک وہی کراہت کا وقت جاری رہا پس نماز جیسی شروع کی ویسی ختم کر دی اسلئے ادا سمجھی جائے گی اگرچہ اس تاخیر کی وجہ سے اسکو گنہگار کہنا چاہیئے، بخلاف فجر کے کہ طلوع سے پہلے سب اجزا صحیح تھے اور طلوع کے وقت کراہتِ تحریمی آگئی تو اسمیں کامل ادائیگی نہ ہوگی کیونکہ مکروہ وقت میں ادا کرنے کی ممانعت ہے اور یہ ممانعت (باقی بر ۲٦٦)

واولُ وقتِ المغربِ اذا غربتِ الشمسُ وآخرُ وقتها مالم يغبِ الشفقُ وقال الشافعیؒ مقدارُ ما يُصلّي فيه ثلثُ ركعاتٍ لأنّ جبريلَ عليه السلام اَمَّ في يومين في وقتٍ واحدٍ ولنا قوله عليه السلام اولُ وقتِ المغربِ حينَ تغرب الشمس وآخرُ وقتها حينَ يغيبُ الشفقُ ومارواهُ كان للتحرّز عن الكراهة

ترجمہ ـــــــــــ (اول وآخرِ وقتِ مغرب کا بیان) ـــــــــــ

اور مغرب کا اول وقت غروبِ آفتاب کے بعد سے ہے اور اس کا آخری وقت غروبِ شفق تک ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صرف بقدر تین رکعات ہے کیونکہ حضرت جبریلؑ نے دونوں دن ایک ہی وقت میں امامت کی تھی ہماری دلیل آپ کا ارشاد ہے کہ مغرب کا اول وقت غروبِ آفتاب کے بعد ہے اور اس کا آخری وقت غروبِ شفق تک ہے اور امام شافعیؒ نے جو روایت ذکر کی ہے وہ کراہت سے بچنے کیلئے ہے۔ تشریح :

قولہ واول وقت المغرب الخ مغرب کے اول وقت کے متعلق اگرچہ بذل وغیرہ میں ہے کہ "لاخلاف فی اول وقت المغرب بانہ حین تغرب الشمس" لیکن طحاوی میں ہے "ذہب قوم الی ان اول وقت المغرب حین یطلع النجم" کیونکہ ابو بصرہ غفاری کی حدیث ہے "صلی بنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ العصر (الی ان قال) لاصلوٰۃ بعد العصر حتی یطلع الشاہد" اور شاہد نجم کو کہتے ہیں لہذا مغرب کا اول وقت طلوعِ نجم کے بعد ہوا، لیکن بقول امام طحاوی۔ امام اعظمؒ ـــ صاحبینؒ، عامہ فقہاء بلکہ جمہور کے نزدیک مغرب کا اول وقت غروبِ آفتاب کے بعد سے شروع ہو جاتا ہے کیونکہ صحیح مسلم میں حدیثِ سلمہ بن الاکوعؓ مذکور ہے "انہ علیہ السلام کان یصلی المغرب اذا غربت الشمس وتوارت بالحجاب" نیز حدیث ابو مسعود درمنثور ہے "انہ علیہ السلام کان یصلی المغرب اذا وجبت الشمس" امام طحاوی نے تو یہاں تک کہا ہے کہ غروبِ شمس کے بعد ہی سے وقتِ مغرب شروع ہونے کے متعلق روایات متواتر ہیں، اور حدیث ابو بصرہ کا جواب یہ ہے کہ شاہد کی تفسیر جو نجم سے کی گئی ہے وہ راوی کی رائے ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول

بقیہ ص ۲۶۵)

فجر میں اسلئے مخصوص ہے کہ اسکے کسی جزء میں کراہت داخل نہیں بخلاف وقتِ عصر کے کہ اسمیں زردی سے تا غروب کراہت ہے،

امام سرخسی نے مبسوط میں وجہ فرق یہ لکھی ہے کہ آفتاب کا کچھ کنارہ ظاہر ہونے سے بھی طلوع کہا جائیگا اس سے کراہت زائل نہیں ہوتی بلکہ متحقق ہوتی ہے پس طلوع آفتاب مفسدِ فرض ہوگا، بخلاف غروب کے کہ وہ جب تک پورا آفتاب ڈوب نہ جائے اس وقت تک غروب نہیں کہا جاتا وبہ تنتفی الکراہۃ پس غروب مفسدِ عصر نہ ہوگا جیساکہ حضرت عمرؓ کا قول "ماکدت ان اصلی العصر حتی کادت الشمس تغرب" اس پر دال ہے یعنی غروب چونکہ پورا آفتاب ڈوبنے سے ہوتا ہے اسی لئے حضرت عمرؓ نے پورا آفتاب غروب ہونے سے قبل بوقت غروب نماز ادا کی (ملخص از فتح الباری، نصب، فتح الملہم، بذل، انوار الباری) :ـــ

نہیں ہے بلکہ شاہد سے مراد رات ہے پس غروبِ شمس کے بعد جو رات آتی ہے اس سے وقتِ مغرب شروع ہوگا اور طلوعِ نجم پر موقوف نہ ہوگا جیسا کہ دخولِ نہار ہوتے ہی نماز فجر کا وقت شروع ہوجاتا ہے (طحاوی)۔

قولہ وآخر وقتہا الخ مغرب کا آخری وقت کب تک رہتا ہے اسمیں اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام مالک ..... اور امام اوزاعی کے نزدیک مغرب کیلئے صرف ایک ہی وقت ہے جسکی مقدار یہ ہے کہ انسان طہارت حاصل کرکے اذان واقامت کے بعد تین (یا پانچ) رکعات کے بقدر نماز پڑھ سکے، قال الامام الشافعیؒ فی کتاب الام "لاوقت لمغرب الا واحداً وذلک حین تجب الشمس" یہ امام شافعیؒ کا قولِ جدید ہے جس میں یہ بھی مصرح ہے کہ لوصلاہا بعد ذلک کان قضاءً، صاحبِ ہدایہ نے نقل کیا ہے کہ صرف بقدر تین رکعات ہے (ممکن ہے امام شافعیؒ سے یہ بھی ایک روایت ہو)

احناف، امام احمد، سفیان ثوری، اسحاق، ابوثور، داؤد اور ابن المنذر کے نزدیک مغرب کا آخری وقت غروبِ شفق تک ہے۔ امام شافعیؒ کا قولِ قدیم بھی یہی ہے، اور ابن خزیمہ، خطابی، بیہقی، بغوی، غزالی جیسے اہلِ قلم حضرات نے اسی کو لیا ہے۔ عجلی، ابن الصلاح اور نووی نے بھی اسی کی تصحیح کی ہے فقال: وہذا ہو الصحیح الذی لایجوز غیرہ؛۔

قولہ لان جبریل الخ امام شافعیؒ قولِ جدید میں حدیثِ امامتِ جبریل سے استدلال کرتے ہیں جو حضرت ابن عباس، ابومسعود انصاریؓ، ابوہریرہؓ، عمرو بن حزمؓ، ابوسعید خدریؓ، اور ابن عمر سے مروی ہے اسمیں یہی ہے کہ حضرت جبریلؑ نے مغرب کی نماز دونوں دن ایک ہی وقت میں پڑھائی؛۔

قولہ ولنا قولہ علیہ السلام الخ احناف کی تائید میں بکثرت احادیث ہیں جو حدِ تواتر تک پہنچ گئی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں (۱) حدیث عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ (وفیہ) وقت صلوۃ المغرب اذا غابت الشمس مالم یسقط الشفق اسکو امام مسلم نے صحیح میں روایت کیا ہے اور مسند امام احمد میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں "وقت صلوۃ المغرب مالم یسقط نور الشفق"۔

(۲) حدیث ابوہریرہؓ (وفیہ) "وان اول وقت المغرب حین تغرب الشمس وان آخر وقتہا حین یغیب الافق"، (ترمذی، طحاوی، احمد، دارقطنی) اس حدیث کو محمد بن فضیل نے عن اعمش عن ابی صالح مرفوعاً روایت کیا ہے۔ ترمذی نے امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث خطاء ہے اور خطاء ابن فضیل سے واقع ہے۔ حافظ دارقطنی کہتے ہیں کہ یہ حدیث مسنداً صحیح نہیں بلکہ یہ ابن فضیل کا وہم ہے کیونکہ دوسرے رواۃ نے اس کو عن الاعمش عن مجاہد مرسلاً روایت کیا ہے۔

علامہ ابن الجوزی "التحقیق" میں اس کا جواب دیتے ہیں کہ ابن فضیل راوی ثقہ ہے تو ہوسکتا ہے کہ اعمش نے اسکو مجاہد سے مرسلاً سنا ہو اور ابوصالح سے مسنداً۔ ابن القطان نے بھی کہا ہے کہ ممکن ہے اعمش کے پاس اس حدیث کے دو طریق ہوں ایک مرسل اور ایک مسند۔ اور جس نے مسند روایت

کیا ہے یعنی محمد بن فضیل وہ صدوق اور اہلِ علم ہے جسکو ابن معین نے ثقہ کہا ہے۔

(۳) حدیث جابر بن عبد اللہ " ان عمر جاء یوم الخندق بعد ما غربت الشمس فجعل یسب کفار قریش فقال یارسول اللہ! ماکدت اصلی العصر حتی کادت الشمس ان تغرب فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم واللہ ما صلیتھا فنزلنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بطحان فتوضاء وتوضانا فصلی العصر بعد ما غربت الشمس ثم صلی بعدھا المغرب " (صحیحین)

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ غزوہ خندق کے موقعہ پر غروبِ آفتاب کے بعد آئے اور کفار قریش کو برا بھلا کہنے لگے۔ اسکے بعد عرض کیا: یارسول اللہ! میں تو عصر کی نماز بھی نہیں پڑھ سکا یہاں تک کہ آفتاب غروب ہونے لگا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بخدا میں بھی نہیں پڑھ سکا۔ چنانچہ ہم آپؐ کے ساتھ بطحان میں اُترے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اور ہم نے وضو کیا پھر غروب آفتاب کے بعد عصر کی نماز پڑھی اسکے بعد مغرب کی نماز ادا کی۔

ظاہر ہے کہ ان تمام امور میں جو وقت صرف ہوا ہے وہ تین پانچ رکعات کی مقدار سے کہیں زائد ہے۔

(۴) حدیث انس بن مالکؓ۔ " اذا قدم العشاء فابدؤا قبل ان تصلوا المغرب " وصحیحین، جب شام کا کھانا سامنے آجائے تو مغرب کی نماز پڑھنے سے پہلے کھانے سے فارغ ہو جاؤ۔ معلوم ہوا کہ اتنے وقت کے بعد بھی مغرب کا وقت باقی رہتا ہے۔

(۵) ابوداؤد میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ وصلی المغرب قبل ان یغیب الشفق "! ان کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ مغرب کا وقت غروبِ شفق تک رہتا ہے!۔

قولہ ومارواہ الخ رہا شوافع وغیرہ کا حدیثِ امامتِ جبریل سے استدلال کرنا سو ابن الجوزی اپنی کتاب تحقیق" میں لکھتے ہیں کہ اسکے تین جواب ہیں۔ اوّل یہ کہ ہماری احادیث حدیثِ جبریل کی بہ نسبت اصح الاسناد ہیں۔ دوّم یہ کہ امامتِ جبرئیل کا واقعہ مکہ کا ہے اور پیغمبر علیہ السلام کا فعل مدینہ کا ہے جو مؤخر ہے اور اعتماد آخری فعل پر ہی ہونا چاہئے۔ سوّم یہ کہ مغرب کی نماز کو دونوں دن ایک ہی وقت میں ادا کرنا یہ نہیں بتاتا کہ اس کے بعد مغرب کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ اس واسطے کہ اصفرارِ شمس کے بعد عصر کا وقت رہتا ہے اگر اس وقت کوئی عصر کی نماز پڑھے تو اس کی نماز صحیح ہے۔ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرتِ جبرئیل کے ساتھ عصر کی نماز دونوں دن اصفرارِ شمس سے پہلے ہی پڑھی ہے تو جیسے آپؐ کے اس فعل سے اصفرارِ شمس کے بعد وقتِ عصر کی نفی نہیں ہوتی۔ اسی طرح مغرب میں بھی اس کی نفی نہ ہوگی۔ صاحبِ ہدایہ اور امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اول وقت

ثم الشفقُ هو البياضُ الذی فی الافق بعد الحمرۃِ عند ابی حنیفۃؒ وعندھما ھو الحمرۃُ وھو روایۃٌ عن ابی حنیفۃؒ وھو قولُ الشافعیؒ لقولہ علیہ السلام الشفقُ الحمرۃُ ولابی حنیفۃؒ قولہ علیہ السلام وآخرُ وقتِ المغربِ اذا اسودَّ الافقُ وما رواہ موقوفٌ علی ابن عمرؓ ذکرہ مالکؒ فی المؤطا وفیہ اختلافُ الصحابۃِؓ

ترجمہ

پھر شفق امام صاحبؒ کے نزدیک افق کی وہ سفیدی ہے جو سرخی کے بعد ہوتی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک خود وہ سرخی ہی ہے۔ یہ امام صاحبؒ سے بھی ایک روایت ہے اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ آپ کا ارشاد ہے کہ "شفق سرخی ہے" امام صاحبؒ کی دلیل آپؐ کا ارشاد ہے کہ "مغرب کا آخری وقت اس وقت تک ہے جب کنارے سیاہی پکڑ جائیں" اور امام شافعیؒ نے جو روایت ذکر کی ہے وہ حضرت ابن عمرؓ پر موقوف ہے جیسا کہ امام مالکؒ نے مؤطا میں ذکر کیا ہے، اور اسمیں صحابہؓ کا اختلاف ہے:۔ تشریح:

قولہ ثم الشفق الخ جو لوگ اسکے قائل ہیں کہ مغرب کا وقت غروب شفق تک رہتا ہے ان کے یہاں شفق کی بابت اختلاف ہے کہ شفق سے مراد کیا ہے؟ سو ظاہر الروایہ کے اعتبار سے امام صاحبؒ کے نزدیک شفق سے مراد وہ سفیدی ہے جو سرخی کے بعد نمایاں ہوتی ہے۔ لغویین کی ایک جماعت نے جن میں مبرد و ثعلب و مازنی بھی ہیں یہی بیان کیا ہے۔ ابو العباس احمد بن یحیٰ سے مروی ہے انہ قال الشفق البیاض و انشد لابی النجم ؎

حتی اذا اللیل جلاہ المجتلی ٭ بین سماطی شفق مھول

یرید بہ الصبح، حضرت ابو بکر صدیقؓ، انس بن مالکؓ، معاذ بن جبلؓ، عائشہؓ، عمر بن عبد العزیزؒ، عبد اللہ بن زبیرؓ، اوزاعیؒ، زفرؒ، ابن المنذرؒ، خطابیؒ، محمد بن یحیٰؒ، داؤدؒ، اور ایک روایت کے مطابق ابن عباسؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اسی کے قائل ہیں، پس سفیدی کے بعد جب تک سیاہی نہ آجائے اس وقت تک مغرب کا وقت باقی رہیگا، اور عشا کی نماز جائز نہ ہوگی، شیخ ابن نجیم مصری فرماتے ہیں کہ شفق کا لفظ بیاض کے زیادہ مناسب ہے کیونکہ شفق رقت سے عبارت ہے کہا جاتا ہے ثوبٌ شفیقٌ بمعنی جامہ رقیق، اسی سے شفقت بمعنی رقۃ القلب ہے:۔

قولہ وعندھما الخ صاحبینؒ کے نزدیک شفق سے مراد شفق احمر ہے یعنی وہ سرخی جو غروب آفتاب کے بعد مغرب کی طرف

(بقیہ ص ۲۶۸)

سے تاخیر کرنا چونکہ مکروہ ہے اسلئے حضرت جبریل علیہ السلام نے تاخیر نہیں کی جیسے نماز عصر میں کہ اگرچہ غروب تک گنجائش تھی لیکن تحرز عن الکراہۃ ہی کی وجہ سے اسمیں بھی تاخیر نہیں کی۔

ہوتی ہے۔ صحابہؓ میں سے حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ، شداد بن اوسؓ اور عبادہ بن الصامتؓ کا یہی قول ہے، اور یہ حضرت ابن عباسؓ و ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے۔ حضرت مکحولؒ، عطاء بن ابی رباح، طاؤس، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اور اسحاق بن راہویہ اسی کے قائل ہیں، لغویین میں سے خلیل و فراء، اصمعی و جوہری کے نزدیک یہی مختار ہے، ازہری کہتے ہیں کہ عرب کے نزدیک شفق سرخی ہے، امام صاحبؒ سے اسد بن عمروؒ کی روایت بھی یہی ہے کہ شفق سرخی ہے، صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: الشفق الحمرۃ:۔

قولہ ولابی حنیفۃ الخ امام صاحبؒ کے دلائل یہ ہیں (۱) حدیث ابوداؤد کہ "حضرت جبریلؑ نے نزول کیا اور فرمایا کہ عشاء کی نماز کا وقت وہ ہے جب افق سیاہ ہو جائے"۔ اسکو ابن حبان نے بھی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے (۲) حضرت نعمان بن بشیرؓ سے مروی ہے کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم عشاء کی نماز اس وقت پڑھتے تھے جب تیسری تاریخ کا چاند ساقط ہو جاتا تھا" ابوداؤد، نسائی، احمد (۳) حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: متی اصلی العشاء؟ میں عشاء کی نماز کب پڑھوں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: متی اسود الافق کہ جب افق سیاہ ہو جائے، ظاہر ہے کہ افق کا سیاہ ہونا سفیدی کے بعد ہی ہوتا ہے، (۴) صحیح روایت سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز مغرب میں سورۂ اعراف پڑھی، ظاہر ہے کہ اتنی بڑی سورۃ اگر قرأت مسنونہ پر پڑھی جائے تو نماز سفیدی تک ہی ختم ہو سکتی ہے (۵) امام مسلم کی روایت ہے کہ "وقت صلوٰۃ المغرب مالم یسقط نور الشفق"، اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کیونکہ نور کا اطلاق بیاض پر ہی ہوتا ہے نہ کہ سرخی پر۔

(۶) علامہ ہیثمی نے "الزوائد" میں حضرت جابرؓ کی حدیث مطولاً ذکر کی ہے جسمیں یہ الفاظ ہیں "ثم اذن للعشاء حتی ذہب بیاض النہار وہو الشفق"، موصوف کہتے ہیں کہ اسکو حافظ طبرانی نے معجم اوسط میں روایت کیا ہے اور اسکی اسناد حسن ہے:۔

قولہ وما رواہ الخ صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب ہے کہ حدیث مذکور کو سنن میں حضرت ابن عمرؓ پر موقوف کیا ہے والموقوف لایصح الاستدلال بہ، حافظ بیہقی نے المعرفہ میں لکھا ہے کہ یہ حدیث حضرت عمرؓ، علیؓ، ابن عباسؓ، عبادہ بن الصامتؓ، شداد بن اوسؓ، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں ہے، امام نووی کی رائے بھی یہی ہے،

بہر کیف شیخ اکمل کہتے ہیں کہ موقوف روایت حجت نہیں ہوتی، لیکن علامہ عینی اس کلام کو بعید کہتے ہیں کیونکہ موقوف روایت گو امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک حجت ہے بلکہ موقوف روایت مرفوع کے حکم میں ہوتی ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ کے متعلق بجز حق و صدق کے کچھ نہیں سوچا جا سکتا،

اس کا جواب ملا ہداد نے یہ دیا ہے کہ یہ خیال کہ صحابہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر ہی روایت کی ہوگی اس وقت تو صحیح ہو سکتا ہے جب سننے کے علاوہ وہ بات کسی اور ذریعہ سے معلوم نہ ہو سکتی ہو، لیکن شفق کا

جاننا تو اس پر موقوف نہیں بلکہ اہلِ زبان سے بھی معلوم ہو سکتا ہے۔ حاشیہ صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں کہ زبان اور لغت کے ذریعہ سے تو کسی لفظ کے صرف معنی اور استعمال ہی معلوم ہو سکتا ہے، رہی یہ بات کہ یہاں سرخی کے معنی مراد ہیں یا سفیدی کے؟ یہ کام اہلِ لغت کا نہیں ہے حالانکہ یہاں یہی مقصود ہے، پس اگر سرخی مراد ہو تو سفیدی کا حصہ عشاء میں داخل اور مغرب سے خارج ہوگا اور اگر سفیدی کے معنی لئے جائیں تو معاملہ برعکس ہوگا غرض کہ جب وقت کا محدود ہونا توقیفی ہے جسمیں رائے اور زبان کا کچھ دخل نہیں تو صحابی کا قول اس میں یقیناً بمنزلہ مرفوع کے ہوگا، یہاں صاحب ہدایہ کا اختلاف صحابہؓ کو دلیل بنانا بیجا ہے کہ یہ قطعی حجت ہوتا ہے کیونکہ شفق بمعنی سرخی بھی صحابہ کی ایک جماعت کا قول ہے اور شفق بمعنی سفیدی بھی ایک جماعت کی رائے ہے اسلئے دونوں قول باہم متعارض ہو کر ساقط ہو گئے اور حدیث "حین اسود الافق" امام صاحب کیلئے حجت باقی رہی جو معارضہ سے محفوظ ہے اسلئے یہ حجت قابلِ اعتبار ہے (عین الہدایہ):۔

(فائدہ اولیٰ) وقایہ اور درر وغیرہ میں صاحبین کے قول پر جزم کیا ہے اور تنویر میں تو شفق بمعنی سرخی کو مذہب قرار دیا ہے، لیکن شیخ ابن نجیم مصری فرماتے ہیں کہ صحیح اور مفتی بہ قول امام صاحب ہی کا ہے، محقق ابن الہمام نے بھی فتح القدیر میں امام صاحب ہی کے قول کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ شفق کو حمرۃ کہنا نہ امام صاحبؒ کی روایات سے ثابت ہے نہ درایت سے، اول تو اسلئے کہ یہ امام صاحبؒ سے ظاہر الروایہ کے خلاف ہے اور ثانی اسلئے کہ محمد بن فضیل کی روایت کے ذیل میں گذر چکا ہے کہ مغرب کا آخری وقت افق غائب ہونے تک ہے اور ظاہر ہے کہ افق کا غائب ہونا سفیدی چلے جانے کے بعد ہی ہوگا۔ شیخ کے شاگرد قاسم بن قطلو بغانے بھی تصحیح القدوری میں امام صاحب ہی کے قول کو ترجیح دی اور اسی کو اصح کہا ہے، نوح آفندی کہتے ہیں کہ امام صاحب کے قول کو اختیار کرنا ہی احوط ہے:۔

(فائدہ ثانیہ) نوح آفندی کہتے ہیں کہ صاحبینؒ کے قول کو اختیار کرنا ان چار صورتوں میں ہے (۱) امام صاحبؒ کی دلیل کمزور ہو (۲) یا ضرورتِ شرعیہ اجازت دے (۳) یا لوگوں کا عام تعامل و رواج ہو (۴) یا زمانہ کا اختلاف رواج ہو، اور یہاں ان میں سے کوئی بھی نہیں ہے اسلئے امام صاحبؒ کا قول ہی احوط ہے (عین الہدایہ)۔

(فائدہ ثالثہ) اس موقعہ پر صاحب جوہرہ نے مذہب صاحبینؒ کیلئے ایک عجیب نکتہ ذکر کیا ہے، فرماتے ہیں کہ غوارب تین ہیں آفتاب، شفق احمر، شفق ابیض، اسی طرح طوالع بھی تین ہیں فجر کاذب، فجر صادق آفتاب، پس جسطرح دخول و خروجِ وقت کا تعلق طوالع میں سے اوسط الطوالع یعنی فجر صادق سے ہے اسی طرح غوارب میں سے بھی اوسط الغوارب یعنی شفق احمر کے ساتھ ہونا چاہیئے:۔

(تنبیہ) شروح مجمع اور در مختار وغیرہ میں ہے کہ امام اعظمؒ نے صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا امام ابو المفاخر سدیدی نے بھی شرح منظومہ میں یہی ذکر کیا ہے، لیکن محقق ابن الہمام اور صاحب بحر وغیرہ نے اسکی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ کسی معتبر قول سے رجوع ثابت نہیں، قال العلامۃ (باقی بر ۲۷۲)

واوّلُ وقتِ العشاءِ اذا غابَ الشفقُ وآخرُ وقتِها مالم يطلع الفجرُ لقوله عليه السلام وآخرُ وقتِ العشاءِ حينَ لم يطلع الفجرُ وهو حجةٌ على الشافعيُ في تقديره بذهاب ثُلثِ الليلِ

(اول و آخر وقتِ عشاء کا بیان)

ترجمہ: اور عشاء کا اول وقت اس وقت ہے جب شفق غائب ہوجائے اور اس کا آخری وقت طلوعِ فجر تک ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "عشاء کا آخری وقت طلوع فجر تک ہے" اور یہ امام شافعیؒ پر حجت ہے عشاء کے آخری وقت کو تہائی رات گذرنے تک ماننے کے بارے میں:۔ تشریح:

قولہ واول وقت العشاء الخ مغرب کے آخری وقت میں جو اختلاف اوپر مذکور ہوا اسکے مطابق عشاء کا اول وقت شروع ہوجاتا ہے، اور احناف کے یہاں بلاکراہت نصف شب تک اور بطور جواز طلوع فجر تک باقی رہتا ہے۔ عطاء بن ابی رباح، طاؤس اور عکرمہ اسی کے قائل ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ عشاء کا وقت فجر تک فوت نہیں ہوتا۔ نیز امام طحاویؒ نے نافع بن جبیرؓ سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ حضرت ابوموسیٰؓ کے پاس لکھا تھا۔ "وصل العشاء ای اللیل شئت لاتغفلہا" کہ عشاء کی نماز رات کے جس حصے میں چاہو پڑھو لیکن اس سے غافل نہ رہو۔

اسی طرح قصہ تعریس سے متعلق صحیح مسلم میں حضرت ابو قتادہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے "لیس فی النوم تفریط انما التفریط ان یؤخر صلوٰۃ حتی یدخل وقت الآخر" اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر نماز کا آخری وقت دوسری نماز کے وقت تک رہتا ہے۔ البتہ فجر کی نماز اس عموم سے مستثنیٰ ہے کیونکہ اس کا وقت بالاجماع طلوع آفتاب سے ختم ہوجاتا ہے۔

سفیان ثوریؒ، ابن المبارکؒ، اسحاق بن راہویہ اور امام شافعیؒ کے قول قدیم میں عشاء کا وقت نصف شب تک رہتا ہے۔ ان حضرات کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث وقت العشاء الی النصف اللیل ہے۔ امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ تہائی رات تک رہتا ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز بھی اسی کے قائل ہیں۔ اور یہ حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت ابوہریرہ سے بھی مروی ہے۔

(بقیہ صا ۲۷)

قاسم بن قطلوبغا فی تصحیح القدوری ان رجوعہ لم یثبت

قولہ ذکرہ مالک الخ صاحب ہدایہ نے حدیث مذکور کے ابن عمرؓ پر موقوف ہونے کو مؤطا مالک کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ لیکن یہ مؤطا کے متداول نسخوں میں نہیں ہے جو یحییٰ بن یحییٰ مصمودی اندلسی اور محمد بن الحسن کے نسخے ہیں۔ ممکن ہے ان کے علاوہ کسی دوسرے نسخہ میں ہو۔ (عین الہدایہ م)۔

علامہ عینی نے آخر وقتِ عشاء کیلئے صحابہ کرام کے مختلف آثار واقوال ذکر کرکے لکھا ہے کہ ان ہی کے تحت ائمہ مجتہدین کا بھی اختلاف پیش آیا ہے، چنانچہ قاضی عیاض لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ وشافعیؒ (فی قول) ثلث رات تک کے قائل ہیں. صاحب الرأی واصحاب الحدیث وشافعیؒ (فی قول آخر) اور ابن حبیب (مالکیہ میں سے) نصف شب تک کہتے ہیں امام نخعی ربع تک مانتے ہیں، بعض حضرات طلوعِ فجر تک کہتے ہیں۔ یہی قول داؤد کا ہے، اور امام مالکؒ بھی وقتِ ضرورت اسکے قائل ہیں،

اسکے بعد علامہ عینی فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک میں تاخیر افضل ہے مگر لیالی صیف میں، شرح ہدایہ میں نصف شب تک تاخیر کو مباح لکھا ہے، بعض نے تاخیر بعد الثلث کو مکروہ بکراہتِ تحریمہ (حلاۃ) امام نووی فرماتے ہیں کہ نصف لیل تک وقتِ اداء مختار ہے لیکن وقتِ جواز طلوعِ فجر تک ہے، کیونکہ صحیح مسلم میں حضرت ابوقتادہؓ سے حدیث ہے کہ دوسری نماز تک پہلی نماز کا وقت رہتا ہے اور پہلی نماز میں اتنی تاخیر کرنا ممنوع نہیں ہے، اصطخری نے ضرور یہ کہا ہے کہ اگر آدھی رات گذر گئی تو پھر نمازِ عشاء قضاء ہوگئی (انوار)!۔

قولہ بذہاب ثلث اللیل الخ صاحب ہدایہ نے امام شافعیؒ کے نزدیک عشاء کا آخری وقت دو تہائی رات نقل کیا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ علامہ عینی کہتے ہیں کہ حلیہ میں امام شافعیؒ کا مذہب یہ مذکور ہے کہ انکے قول قدیم اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق عشاء کا بہترین وقت آدھی رات تک ہے۔ اور امام مالکؒ کے قول اور امام احمدؒ کی دوسری روایت اور امام شافعیؒ کے قولِ جدید کے مطابق ایک تہائی رات ہے اور جواز کا قول طلوع فجر تک ہے، نیز سروجی شرح ہدایہ میں کہتے ہیں کہ فجر تک عشاء کے آخری وقت ہونے پر اجماع ہے۔

(فائدہ) اس سلسلہ میں امام طحاویؒ کی تقریر بہت عمدہ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ مجموعہ احادیث سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ عشاء کا آخری وقت طلوع فجر تک ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ، ابوموسی الاشعری اور حضرت ابوسعید خدریؓ نے روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی نماز کو تہائی رات تک مؤخر فرمایا اور حضرت ابوہریرہؓ وحضرت انسؓ کی روایت میں نصف شب تک تاخیر مروی ہے، اور حضرت ابن عمرؓ نے دو تہائی رات تک مؤخر کرنا بیان کیا ہے، اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں عامۃ اللیل کا لفظ ہے اور یہ سب روایات صحیح ہیں. معلوم ہوا کہ عشاء کا وقت پوری رات تک رہتا ہے لیکن اس کے تین درجے ہیں کہ شروع وقت سے تہائی رات تک سب سے افضل ہے، اور نصف شب تک اس سے کم فضیلت ہے اور نصفِ شب کے بعد سب سے کم درجہ ہے :۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

واوّلُ وقتِ الوترِ بعدَ العشاءِ وآخرُہ مالم یطلع الفجرُ لقولہ علیہ السلام فی الوترِ فصلّوھا ما بین العشاءِ الیٰ طلوعِ الفجرِ قال رضـ ھذا عندھما وعند ابی حنیفۃ وقتہ وقتُ العشاءِ الّا انّہ لا یقدّمُ علیہ عند التذکیرِ للترتیب

ترجمہ ــــــــ (اوّل وآخرِ وقتِ وتر کا بیان)

اور نماز وتر کا اول وقت عشاء کے بعد سے ہے اور اس کا آخری وقت طلوع فجر تک ہے، کیونکہ نماز وتر کی بابت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اسکو عشاء اور طلوع فجر کے درمیان پڑھا کرو، صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ یہ صاحبینؒ کے نزدیک ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک وتر کا وقت عشاء ہی کا وقت ہے، البتہ یاد ہونے کی حالت میں وتر کو عشاء پر نہ مقدم کیا جائے وجوبِ ترتیب کی وجہ سے: تشریح:

قولہ واوّل وقت الوتر الخ نماز وتر کا اول وقت صاحبینؒ کے نزدیک عشاء کے بعد سے ہے اور آخری وقت طلوع فجر تک ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "وتروں کو عشاء اور صبح کے درمیان پڑھنا چاہئے" اسکی واضح دلیل ہے (ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، حاکم،) امام صاحبؒ کے نزدیک عشاء اور وتر دونوں کا ایک ہی وقت ہے یعنی غروب شفق سے صبح تک، لیکن ترتیب واجب ہونے کیوجہ سے عشاء پر وتر کا مقدم کرنا صحیح نہیں مگر بھول کر۔ کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک وتر بھی فرض ہے البتہ اسکا ثبوت چونکہ عشاء کیطرح قطعی نہیں ہے اسلئے یہ فرض عملی ہے، اور عشاء فرض قطعی۔ صاحبینؒ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر سنت ہے، اس اختلاف کا ثمرہ اس شخص کے حق میں ظاہر ہوگا جو بھولکر عشاء کی نماز بے وضو پڑھ لے اور وتر باوضو پڑھے پھر یاد آئے کہ عشاء کی نماز بے وضو پڑھ لی گئی تو امام صاحبؒ کے نزدیک وتر کا اعادہ نہیں ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اعادہ ضروری ہوگا۔ چونکہ بھولنے کیوجہ سے ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، اسی لئے مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ اگر دانستہ وتر عشاء سے پہلے پڑھے تو بالاتفاق اعادہ واجب ہے، امام صاحبؒ کے نزدیک تو اسلئے کہ ترتیب واجب کو چھوڑنے سے نماز واجب الاعادہ ہوتی ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک وتر اگرچہ سنت ہے لیکن عشاء کے تابع ہے اسلئے کسی حالت میں بھی مقدم نہیں ہو سکتے۔ البتہ چونکہ اس نے وتر کو شروع کر دیا اسلئے قضا لازم ہوگی۔

(فائدہ) جو شخص عشاء وتر کا وقت نہ پائے اس پر یہ نمازیں واجب ہیں یا نہیں؟ یہ مسئلہ نہایت دقیق اور تحقیق طلب ہے بالخصوص آج کے سائنسی دور میں، مولانا امیر علی نے عین الہدایہ میں لکھا ہے کہ جن ملکوں میں عشاء اور وتر کا وقت نہیں ہوتا بلکہ شفق غروب ہونے سے پہلے ہی صبح ہو جاتی ہے تو وہاں عشاء اور وتر واجب ہوں گے یا نہیں؟ اس میں دونوں قول ہیں بعض کہتے ہیں کہ عشاء اور وتر دونوں فرض ہیں صبح ہونے پر بقدر عشاء اور وتر فرضی وقت کا اندازہ کرکے دونوں پڑھ لے پھر صبح کی نماز پڑھ لے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ دونوں نمازیں فرض ہی نہیں ہیں۔

قطبین پر بسنے والے خطوں کیلئے نماز کی تحقیق

چنانچہ قاموس میں لکھا ہے کہ شمالی جانب ملک صقالیہ میں ایک بہت بڑا شہر بلغار ہے اور بقول بحر الرائق وامداد الفتاح گرمیوں کے شروع میں جب آفتاب کی تحویل برج سرطان میں ہوتی ہے تو وہاں ۲۳ گھنٹے آفتاب طلوع رہتا ہے اور صرف ایک گھنٹہ کیلئے غروب ہوتا ہے چنانچہ ایک بلغاری کا بیان ہے کہ انکے یہاں گرمیوں کے ایک حصہ میں شفق ہونے سے پہلے ہی فجر طلوع ہو جاتی ہے اور وہاں کے باشندے وقت کے ایک حصہ کو رات فرض

کرکے روزہ میں ایک دو بار کھا لیتے ہیں بلکہ اس ملک سے بھی آگے کے باشندوں کا بیان ہیکہ وہاں اندھیرا بالکل نہیں ہوتا دن ہی رہتا ہے لیکن بعض ملک اسکے برخلاف ایسے بھی ہیں جہاں بجز چراغ کے روشنی ہی نہیں ہوتی ہمیشہ رات رہتی ہے۔ بہر حال قطبین کے قریب غروب آفتاب برائے نام ہوتا ہے جیسا کہ علم ہیئت کے جاننے والوں پر مخفی نہیں ہے۔

بہر حال ایک جماعت کے نزدیک جہاں عشاء اور وتر کا وقت نہیں ملتا۔ وہاں بھی دونوں نمازیں پڑھنی چاہئیں۔ اور اندازہ سے وقت نکالا جائے، نیز یہ لوگ قضاء کی نیت نہیں کریں گے کیونکہ ادا کا وقت ہی موجود نہیں ہے۔ برہان کبیر میں اسی پر فتوی ہے اور ابن ہمام نے اور ابن الشحنہ نے اور صاحب تنویر نے اسی کو مختار صحیح اور مذہب قرار دیا ہے۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ ایک قول کے مطابق ان لوگوں پر عشاء و وتر فرض نہیں ہیں کیونکہ وقت ہی موجود نہیں جو سبب فرضیت ہوتا ہے۔ کنز، ملتقی الابحر، بقالی، حلوائی، مرغینانی، شرنبلالی، حلبی نے بھی اسی کی موافقت کی، بلکہ مجتبی شرح قدوری میں ہے کہ برہان الائمہ کے پاس جب اسطرح کے ملکوں سے استفسار آیا کہ یہاں عشاء کا وقت نہیں ہوتا تو کیا عشاء کی نماز پڑھنی چاہئے؟ انھوں نے جواب لکھا کہ عشاء کی نماز واجب نہیں ہے۔ لیکن ظہیر الدین مرغینانی نے فتوی دیا کہ نماز واجب ہوگی۔ پھر شمس الائمہ حلوائی کے پاس بھی بلغار سے اسی مضمون کا استفسار آیا تو انھوں نے بھی نماز عشاء واجب ہونے کا فتوی دیا۔ لیکن خوارزم میں سیف السنہ بقالی سے جب اس قسم کے استفسار کا جواب طلب کیا گیا تو انھوں نے لکھا واجب نہیں ہے۔ اس فتوی کی اطلاع جب شمس الائمہ حلوائی کو ہوئی تو انھوں نے اپنے ایک لائق شاگرد کو بھیجکر ان سے دریافت کرایا کہ جو شخص پانچ فرض نمازوں میں سے ایک نماز کا انکار کردے تو اسکے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں؟ بقالی سمجھ گئے کہ سوال کا منشاء کیا ہے، چنانچہ برجستہ فرمایا کہ اچھا ایسے شخص کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے جسکے دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت کٹ گئے ہوں یا دونوں پاؤں ٹخنوں سمیت کٹ گئے ہوں تو بتلاؤ کہ وضو کے چار فرضوں میں سے اس پر کتنے فرض رہ گئے؟ لائق شاگرد نے عرض کیا کہ چونکہ چار اعضاء میں سے ایک عضو تلف ہو چکا ہے اسلئے فرض بھی ایک کم ہو کر تین رہ گئے، فرمایا یہی حال نمازوں کا بھی ہے۔ جہاں عشاء کا وقت نہیں وہاں عشاء کی نماز بھی فرض نہیں ہے۔ یہ جواب جب شمس الائمہ کو پہنچا تو نہ صرف یہ کہ پسند کیا بلکہ اپنے پہلے قول سے رجوع کرکے بقالی سے اتفاق کرلیا۔ لیکن ابن ہمام ان اقوال کو نقل کرنیکے بعد برہان الکبیر کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔ اور بقالی کو جواب دیر ہے ہیں کہ ایک عضو کے تلف ہو جانیکے بعد محل فرض میں کمی ہو جانے اور نماز کے جعلی سبب یعنی وقت نہ ہونے میں فرق ہے کیونکہ نفس الامر میں وجوب تو سبب خفی سے ثابت ہے مگر وقت ظاہری طور پر اسی سبب خفی کی علامت مقرر کردیا گیا ہے پس اس ظاہری اور جعلی سبب کے نہ ہونے سے اصلی اور حقیقی سبب کا نفس الامر میں معدوم ہونا لازم نہیں آتا درانحالیکہ اسکے موجود ہوتے پر دوسری دلیل پائی جائے، چنانچہ یہاں مشہور احادیث معراج ہیں جن میں اول پچاس نمازوں کا فرض ہونا اور پھر اس فرضیت کا پانچ میں تبدیل ہونا مذکور ہے۔ بعد میں یہی فرضیت تمام ممالک اور بلاد کیلئے رہی جیسا کہ آپؐ کی بعثت و رسالت عامہ کا تقاضہ ہے کسی جگہ کی کوئی تخصیص نہیں ہوئی۔ کہ فلاں جگہ چار نمازیں ہونگی اور فلاں جگہ پانچ، اسی طرح جب کوئی اسلام میں داخل ہوتا ہے تو اسے پانچ وقت کی نمازوں کے فرض ہونے پر ایمان لانا پڑتا ہے اس میں بھی کسی کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

حدیث دجال:- علی ہذا احادیث خروج دجال ہیں جن میں صحابہؓ نے آنحضرتؐ سے عرض کیا کہ دجال کتنے وقت زمین پر ٹھہریگا۔ فرمایا: چالیس روز تک، ایک دن ایک سال کی برابر ہوگا۔ اور ایک دن ایک مہینہ کی، اور ایک دن ایک ہفتہ کی برابر ہوگا، اور باقی دن تمہارے عام دنوں کیطرح ہوں نگے، صحابہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہؐ ایک سال کی برابر جو دن ہوگا کیا اسمیں ایک روز کی برابر نماز پڑھنا کافی ہوگا۔؟ فرمایا: نہیں

بلکہ وقت کا اندازہ کرکے نمازیں پڑھنا (مسلم وغیرہ) ظاہر ہیکہ تین سو سے زیادہ عصر کی نمازیں ایسی ہوں گی جو دو مثل بلکہ ایک مثل سے بھی پہلے پڑھی جائیں گی، کیونکہ ایک ہی دن میں سیکڑوں عصریں ایسی واجب ہونگی جو دوپہر اور آفتاب ڈھلنے سے پہلے پڑھنا پڑینگی، دوسری نمازوں کو بھی اسی پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً سیکڑوں مغرب اور عشاء، اور فجر آفتاب غروب ہونیسے پہلے واجب ہوں گی۔

پس معلوم ہوا کہ وجوب کا اصل سبب اوقات معلومہ نہیں ہیں جنکے نہ ہونے سے وجوب نماز نہ ہو بلکہ اصل سبب وجوب خفی اللہ نفس الامری معنی ہیں۔ اوقات تو صرف علامات ہیں۔ اسلئے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نفس الامر میں پانچوں نمازیں ہر حال میں عموماً ہر شخص پر واجب ہیں۔ ان اوقات معلومہ پر انکی تقسیم نہیں ہے۔ کہ جب یہ اوقات ہوں تب ہی وجوب ہو بلکہ وجوب عام معلوم ہوتا ہے یہ اوقات ہوں یا نہ ہوں بہر صورت وجوب ساقط نہیں ہوگا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازیں اپنے بندوں پر فرض کردی ہیں۔ یہ نہیں فرمایا کہ پانچ نمازیں اصلی سبب وجوب کے لحاظ سے لازم الاداء ہیں اگرچہ ان کے اوقات میں ردوبدل اور تغیر ہوتا رہے، چنانچہ قضاء کا واجب ہونا اور سبب ادا معدوم ہونے کے بعد ساقط الذمہ ہو جانا اس کا مؤید ہے۔

ملک بلغار وغیرہ رہی یہ بات کہ بلغار جیسے ممالک کے باشندے جہاں ایک وقت ہی نہیں ملتا کیا نمازوں میں ان کو قضاء کی نیت کرنی چاہئے؟ تو صحیح یہ ہے کہ قضاء کی نیت نہیں کرنی چاہئے کیونکہ ادا ہی کا وقت جب نہیں تو قضاء کیسے کہلائے گی۔ لیکن اس تقریر پر حلبی نے یہ گرفت کی ہے کہ جسطرح پانچ نمازوں کی فرضیت مسلّم ہے اسی طرح انکے اسباب وشروط بھی فرض ہیں، پس اگر نماز کی فرضیت مع شرائط واسباب مراد ہے تو صحیح ہے لیکن ایسے ممالک میں وقت جو نماز کا سبب ہے پایا نہیں جاتا۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ ہر فرد پر مطلق نمازیں واجب ہیں بلا لحاظ اسباب کے تو یہ درست نہیں کیونکہ حائضہ اگر طلوع آفتاب ہونے کے بعد پاک ہوتی ہے تو اسپر صرف چار نمازیں واجب ہونگی۔ فجر کی نماز واجب نہیں، رہی حدیث دجال وہ خود خلاف قیاس ہے۔ اس پر قیاس کیسے درست ہوسکتا ہے،

حلبی کے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم شق اول کو اختیار کرتے ہیں یعنی نماز مع شرائط واسباب مراد ہے۔ لیکن اوقات سبب اصلی نہیں ہوتے۔ بلکہ محض علامات ہوتے ہیں جیساکہ حدیث دجال اور احادیث معراج اور فرائض پنجگانہ کی صریح روایات اس امر کی تائید کررہی ہیں کہ اوقات سبب اصلی نہیں ہوتے۔ اور حدیث دجال خلاف قیاس نہیں ہے۔

علامہ حصکفی حدیث دجال کو خلاف قیاس تو نہیں کہتے البتہ یہ کہتے ہیں کہ حدیث دجال اور مسئلہ ذیل میں فرق ہے وہ یہ کہ حدیث دجال میں ایک دن میں تین سو سے زیادہ عصر کی نمازوں کا وقت تو موجود ہے، البتہ علامت موجود نہیں ہے، لیکن مسئلہ ذیل میں نہ زمانہ ہے نہ علامت۔ لیکن علامہ کا یہ فرمانا صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ زمانہ تو ایک ممتد چیز ہے جو مسلسل جاری ہے بلکہ دجال والے دن میں ان سیکڑوں عصروں کی علامت کا نشان تک نہیں ہے برخلاف ان ممالک مذکورہ کے کہ ایک نماز کے علاوہ دوسرے اوقات کی علامتیں موجود ہیں۔ اسی لئے طحاوی نے اسکو یہ کہکر رد کردیا ہے کہ وقت مقرر کرکے عشاء کے فرض ہونے کی دلیل بہت روشن ہے ۱۲ انتہی۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

فصلٌ ویستحبُّ الاسفارُ بالفجرِ لقولہ علیہ السلام اَسْفِرُوْ بالفجرِ فانہ اعظمُ لِلاجرِ وقال الشافعیؒ یستحبُّ التعجیلُ فی کلِّ صلوٰۃٍ والحجۃُ علیہ ما رویناہٗ وما نرویہٖ۔

ترجمہ (نماز کے اوقات مستحبہ کا بیان)

(فصل) اور مستحب ہے نماز فجر کو روشنی میں پڑھنا کیونکہ آپ کا ارشاد ہے کہ "صبح کی نماز خوب روشنی میں پڑھا کرو کیوں کہ اس میں ثواب بہت زیادہ ہے" امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہر نماز میں عجلت مستحب ہے اور ان پر حجت وہ ہے جو ہم روایت کر چکے اور آئندہ روایت کریں گے :۔ تشریح :

قولہ ویستحب الاسفار الخ اب تک جن اوقات کا ذکر آیا ہے وہ اوقاتِ جواز تھے، یہاں سے مستحب اوقات کا بیان ہے، فرماتے ہیں کہ نماز فجر کیلئے اسفار مستحب ہے جس کا معیار یہ ہے کہ طوال مفصل کے ساتھ صبح کی نماز ادا کرتے ہوئے اگر کسی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے تو طلوع آفتاب سے پہلے قراءتِ مسنونہ کے ساتھ نماز کا اعادہ ہو سکے (ملتقی الابحر) علماء کوفہ، امام ابو حنیفہؒ، آپکے اصحابؒ، سفیان ثوریؒ، حسن بن حیؒ اور اکثر اہل عراق کے یہاں اسفار ہی افضل ہے، حضرت علیؓ وابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے :۔

قولہ لقولہ علیہ السلام الخ جو لوگ اسفار کو مستحب کہتے ہیں ان کے دلائل یہ ہیں،

(۱) قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم "اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر" صبح کی نماز خوب روشنی میں پڑھا کرو کیونکہ اس طرح اجر و ثواب بہت زیادہ ہوتا ہے۔ یہ حدیث صحابہؓ کی ایک جماعت سے مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہے۔ چنانچہ اصحاب سنن اربعہ، طحاوی، ابن حبان، طبرانی نے حضرت رافع بن خدیج سے، بزار نے حضرت بلالؓ و حضرت انسؓ سے، طبرانی و بزار نے حضرت قتادہؓ بن النعمان سے طبرانی نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے، ابن حبان نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اور طبرانی نے حوار انصاریہ سے روایت کیا ہے۔

امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے اسکے بعد موصوف نے اسفروا کے معنی میں ایک تاویل پیش کی ہے، لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور اسحاقؒ نے کہا ہے کہ اسفار کے یہ معنی نہیں کہ نماز کو تاخیر کے ساتھ پڑھا جائے بلکہ معنی یہ ہیں کہ صبح کاذب اور صبح صادق میں اچھی طرح فرق ہو جائے تاکہ التباس نہ رہے، مگر یہ تاویل اسلئے غلط ہے کہ اول تو جب تک صبح صادق نہ ہو نماز ہی نہیں ہوتی چہ جائیکہ اجر و ثواب زیادہ ہو، دوسرے یہ کہ اس حدیث کے الفاظ ابن حبان نے "فکلما اصبحتم بالصبح فہو اعظم للاجر" اور امام نسائی نے "ما اسفرتم بالفجر فانہ اعظم للاجر" اور حافظ طبرانی نے فکلما اسفرتم بالفجر فانہ اعظم للاجر" روایت کئے ہیں جن سے صاف ظاہر ہے کہ اسفار سے مراد تنویر و تاخیر ہے نہ کہ تبیین و ظہور فجر بلکہ حضرت رافع بن خدیج کی حدیث جسکو ابن ابی شیبہ اسحٰق بن راہویہ اور ابو داؤد طیالسی نے اپنے مسانید میں اور طبرانی نے معجم میں اور ابن عدی نے الکامل میں روایت کیا ہے اس میں اس معنی کی تصریح موجود ہے الفاظ یہ ہیں: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لبلال، نور بصلوٰۃ الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلہم من الاسفار،

امام نووی نے حدیث اسفار کی توجیہ یوں کی ہے کہ اس سے نماز صبح پڑھنا مراد نہیں بلکہ صبح صادق سے پہلے نیت تعیین پر اجر و ثواب ملنا مراد ہے۔ مگر یہ توجیہ بھی غلط ہے اس واسطے کہ اعظم للاجر سے مراد تو نماز کا اجر ہے نہ کہ نیت کا۔

(۲) حدیث ابو برزہؓ اسلمی کہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز سے ایسے وقت میں سلام پھیر کر فارغ ہوتے کہ آدمی اپنے جلیس کو پہچان لیتا تھا (نسائی، طبرانی، طحاوی)

(۳) حدیث ابوہریرہؓ۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاتزال امتی علی الفطرۃ ما اسفروا بالصلوٰۃ الفجر (بزار، طبرانی) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میری امت ہمیشہ بھلائی میں رہے گی جب تک کہ وہ صبح کی نماز روشنی میں پڑھتی رہے، لیکن اسکی سند میں حفص بن سلیمان ہے جسکو ابن معین، ابوحاتم، ابن حبان، ابن خراش، امام احمد اور امام بخاریؒ نے ضعیف کہا ہے گو ایک روایت میں امام احمد نے اسکی توثیق بھی کی ہے۔

(۴) حدیث انسؓ: "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الصبح حین یفسح البصر" (ابن حزم فی غریب الحدیث) اس میں لفظ یفسح ہے جسکے معنی دور سے کسی چیز کو دیکھ لینے کے ہیں۔ یقال فسح۔ البصر انفسح، اذارای الشی عن بعد۔ تو حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ آپ ایسے وقت میں نماز پڑھتے تھے کہ ہر چیز اچھی طرح دکھائی دینے لگتی تھی۔

ان کے علاوہ بہت سے آثار بھی ہیں۔ چنانچہ یزید اودی سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ ہم کو نماز پڑھاتے اور ہم لوگ نماز سے فارغ ہو کر آفتاب دیکھنے لگتے کہ کہیں نکل تو نہیں آیا۔

عبدالرحمٰن بن یزید کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ ہم کو فجر کی نماز روشنی میں پڑھاتے تھے۔ ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ صحابہ جس قدر اسفار فجر پر متفق ہوئے ہیں کسی دوسرے مسئلہ پر نہیں ہوئے۔

قولہ وقال الشافعیؒ الخ امام شافعیؒ کے یہاں چونکہ ہر نماز کو اول وقت میں پڑھنا مستحب ہے اسلئے ان کے یہاں فجر میں تغلیس ہی افضل ہے۔ امام مالک، امام احمد، اسحٰق، ابوثور، اوزاعی، داؤد بن علی، اور ابوجعفر طبری بھی اسی کے قائل ہیں۔ حضرت عمر فاروقؓ، عثمان غنیؓ، ابن زبیرؓ، انس بن مالکؓ، اور حضرت ابوہریرہؓ سے بھی یہی مروی ہے، امام حازمی نے حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابومسعود انصاریؓ اور اہل حجاز کا بھی یہی قول نقل کیا ہے۔ ان حضرات نے ذیل کی احادیث سے استدلال کیا ہے۔

(۱) حدیث ام فروہؓ: سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الاعمال افضل؟ قال: الصلوٰۃ فی اول وقتھا" (ابوداؤد، ترمذی، دارقطنی، حاکم، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال ہوا کہ سب سے افضل عمل کونسا ہے؟

آپؐ نے فرمایا: نماز کو اسکے اول وقت میں پڑھنا۔ پس جب فجر کی نماز کو اول وقت میں پڑھا جائے گا تو یہ تغلیس ہوگی نہ کہ اسفار۔

جواب یہ ہے کہ امام ترمذی نے اس حدیث کی تخریج کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث صرف عبداللہ بن عمر العمری سے مروی ہے۔ جو محدثین کے نزدیک قوی نہیں اور اس حدیث میں اضطراب ہے

نیز حافظ دارقطنی نے کتاب العلل میں اس حدیث میں کافی اختلاف و اضطراب ذکر کیا ہے۔ الامام میں ہے کہ، اس حدیث کا اضطراب اور قاسم و ام فروہ کے درمیان واسطہ کا ہونا نہ ہونا، عبداللہ بن عمر العمری کی طرف راجع ہے، اور محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے،

سوال۔ ابن حبان و ابن خزیمہ نے صحیح میں اور ابو نعیم نے مستخرج میں حضرت عبداللہ بن مسعود سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں۔ ای الصلوٰۃ افضل؟ قال: الصلوٰۃ فی اول وقتہا۔ جواب۔ ابن حبان نے کہا ہے کہ "فی اول وقتہا" الفاظ میں عثمان بن عمر منفرد ہے۔ شعبہ بن الحجاج اور علی بن مسہر نے الصلوٰۃ لوقتہا الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز پڑھنے میں سستی اور کاہلی نہ کرنی چاہئے بلکہ اسکو اس کے وقت پر پڑھنا چاہئے۔ صحیحین کی روایت کے الفاظ "الصلوٰۃ علی میقاتہا" سے اسی معنی کی تائید ہوتی ہے۔ نیز حضرت ابن مسعودؓ جن کی روایت اول وقت نماز کی افضلیت کی پیش کی جارہی ہے انہی کی روایت ہے کہ فجر کی نماز اسفار میں مستحب ہے۔

(۲) حدیث ابن عمرؓ۔ "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوقت الاول من الصلوٰۃ رضوان اللہ والوقت الآخر عفو اللہ (ترمذی حاکم) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ نماز کا اول وقت حق تعالیٰ کی خوشنودی کا باعث ہے اور آخری وقت عفو و درگذر کے درجہ میں ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جو چیز حق تعالیٰ کی خوشنودی کا باعث ہو اس پر کسی چیز کو ترجیح نہیں دی جا سکتی کیونکہ عفو و درگذر تو تقصیر و کوتاہی کے بعد ہی ہوتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس کے راوی یعقوب بن الولید مدنی کے متعلق ابن حبان نے لکھا ہے کہ یہ حدیثیں گھڑ گھڑ کر ثقات کی طرف منسوب کرتا تھا اس کی احادیث لکھنا حلال نہیں الا یہ کہ ازراہ تعجب ہو۔ اور اس حدیث کو اسی نے روایت کیا ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ یہ بڑے جھوٹے لوگوں میں سے تھا۔ ابو داؤد نے اس کو لیس بثقۃ اور امام نسائیؒ نے متروک الحدیث کہا ہے، ابو حاتم کہتے ہیں کان یکذب والحدیث الذی رواہ موضوع۔

سوال حافظ دارقطنی نے اس کو حضرت جریر بن عبداللہ سے روایت کیا ہے جس میں یعقوب بن الولید مدنی نہیں ہے۔ نیز موصوف نے حضرت ابو محذورہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ "اول الوقت رضوان اللہ و اوسط رحمۃ اللہ و آخرہ عفو اللہ"

جواب یہ تو بمصداق مثل مشہور "فر من المطر وقام تحت المیزاب" یعنی بارش سے بھاگ کر پرنالے تلے کھڑا ہونا ہے اس واسطے کہ حدیث جریر کی سند میں حسین بن حمید ہے جس کے متعلق حافظ احمد بن عبدہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ ایک مرتبہ حافظ مطین کے پاس کو گذرا تو حافظ مطین نے فرمایا، ہذا کذاب ابن کذاب ابن کذاب اور حدیث ابو محذورہ کی سند میں ابراہیم بن زکریا ہے جس کے متعلق ابن الجوزی نے ابو حاتم کا قول نقل کیا ہے کہ یہ مجہول ہے اور اس کی روایت منکر ہے۔

ابن عدی کہتے ہیں کہ یہ ثقات سے بھی باطل حدیثیں روایت کرتا تھا۔ امام احمد بن حنبل سے حدیث "اول الوقت رضوان اللہ" کی بابت سوال ہوا آپ نے فرمایا کہ یہ ثابت نہیں ہے۔

سوال۔ ابن عدی نے "الکامل" میں حضرت انس رض سے جو حدیث روایت کی ہے اس میں نہ یعقوب بن الولید مدنی ہے اور نہ حسین بن حمید، الفاظ یہ ہیں۔ "اول الوقت رضوان اللہ وآخرہ عفو اللہ"

جواب۔ خود ابن عدی ہی نے اسکی بھی تصریح کی ہے کہ یہ ان احادیث میں سے ہے جس کو بقیہ مجہولین سے روایت کرتا ہے۔ چنانچہ اس کا شیخ عبداللہ مولی عثمان بن عفان اور شیخ الشیخ عبد العزیز دونوں غیر معروف ہیں، علاوہ ازیں امام نووی نے خلاصہ میں خود اعتراف کیا ہے کہ حدیث "ای الاعمال افضل قال الصلوٰۃ لاول وقتہا" اور حدیث "اول الوقت رضوان اللہ وآخرہ عفو اللہ" سب ضعیف ہیں۔

حافظ بیہقی کتاب المعرفہ اور سنن کبری میں کہتے ہیں کہ حدیث الصلوٰۃ فی اول الوقت رضوان اللہ صرف یعقوب بن الولید سے معروف ہے اور اس کو امام احمد اور دیگر تمام حفاظ نے کذاب کہا ہے۔ اور یہ حدیث گو مختلف سندوں سے مروی ہے مگر سب ضعیف ہیں۔

(۳) حدیث عائشہ رض "ما صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ لوقتہا الاخیر الامرتین حتی قبضہ اللہ" (ترمذی، دار قطنی، بیہقی)، حضرت عائشہ رض فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ کے علاوہ کبھی آخری وقت میں نماز نہیں پڑھی۔ معلوم ہوا کہ غلس میں نماز پڑھنا آپ کا دائمی معمول تھا۔

جواب۔ یہ ہے کہ اس سند میں اسحاق بن عمر ہے، جسکو ابو حاتم، ابن القطان، اور ابن عبد البر وغیرہ نے مجہول کہا ہے۔ نیز دار قطنی اور بیہقی نے اعتراف کیا ہے کہ یہ روایت مرسل ہے کیونکہ اسحاق بن عمر نے حضرت عائشہ رض کو نہیں پایا۔ دار قطنی نے اس کو عن عمرۃ عن عائشہ رض بھی روایت کیا ہے لیکن اس کی سند میں معلی بن عبد الرحمٰن ہے جسکو ابو حاتم نے متروک الحدیث کہا ہے۔

(۴) حدیث ابو مسعود رض الانصاری (وفیہ) ثم کانت صلوتہ بعد ذلک بالغلس حتی مات (ابو داؤد، دار قطنی، بیہقی)، حضرت ابو مسعود انصاری رض کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ صبح کی نماز غلس میں پڑھی اور دوسری مرتبہ اسفار میں ادا کی اس کے بعد آپ کی نماز تاوفات غلس ہی میں رہی۔

جواب۔ یہ ہے کہ امام ابو داؤد نے خود ذکر کیا ہے کہ اس روایت کو زہری سے معمر، مالک ابن عیینہ، شعیب بن ابی حمزہ اور لیث بن سعد وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے۔ لیکن ان میں سے کسی نے نہ اوقات نماز کا تذکرہ کیا۔ اور نہ کسی نے ان کی تفسیر ذکر کی صرف اسامہ بن زید لیثی کی روایت میں اس کا ذکر ہے۔ اور اسامہ بن زید کو یحییٰ بن سعید، امام احمد، ابن معین، ابو حاتم

نسائی، اور دارقطنی نے ضعیف کہا ہے،

علاوہ ازیں صحیحین میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ "میں نے ہمیشہ آپؐ کو وقت پر نماز پڑھتے ہوئے دیکھا بجز مزدلفہ میں دو نمازوں کے، ایک مغرب وعشاء جو غیر وقت میں پڑھیں اور ایک صبح کی نماز کہ اس کو آپؐ نے وقت سے پہلے غلس میں پڑھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمیشہ غلس میں نماز پڑھنا آپؐ کا دائمی معمول نہیں تھا۔

(۵۱) حدیث عائشہؓ۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیصلی الصبح فینصرف النساء متلفعات بمروطہن۔ مایعرفن من الغلس (صحیحین) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز سے ایسے وقت میں فارغ ہو جاتے تھے کہ برقعہ پوش عورتیں واپسی میں تاریکی کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں۔

جواب یہ ہے کہ یہ آپؐ کے فعل کی حکایت ہے جس کی مختلف وجوہ ہو سکتی ہیں۔ ممکن ہے آپؐ غلس میں اس لئے پڑھتے ہوں کہ وہ خیر کا زمانہ تھا اور صحابہ کرامؓ نماز کیلئے اول وقت میں بلکہ اس سے بھی پہلے حاضر ہو جاتے تھے اس صورت میں تاخیر سے پڑھنا ان کے لئے تعب ومشقت کا باعث تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ تغلیس خروج الی السفر کے عذر کی بنا پر ہو بس اس سے دوام ثابت نہیں ہوتا۔ شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ چونکہ حجرہ میں تھیں یا متصل تھیں اور مسجد کی چھت بھی نیچی تھی اسلئے مسجد کے اندر تاریکی تھی۔ اگرچہ باہر اسفار تھا اب "مایعرفن من الغلس" داخل مسجد غلس پر محمول ہوگا، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو غلس میں نماز پڑھی یہ امت کے حق میں وسعت کیلئے ہے۔ نہ اس لئے کہ تغلیس افضل ہے۔ لقولہ علیہ السلام۔ صراحۃً "فانہ اعظم للاجر"

یا حضرت عائشہؓ سے جو تغلیس کی روایت ہے یہ اس زمانے سے متعلق ہے جب عورتیں بھی جماعت میں حاضر ہوتی تھیں۔ اسلئے بغرض تستر نماز غلس میں پڑھتے تھے۔ کیونکہ بعض غریب عورتیں دریدہ و بوسیدہ کپڑوں میں حاضر ہوتی تھیں، لیکن جب عورتوں کو قرار فی البیوت کا حکم دیا گیا تو حکم غلس منسوخ ہو گیا:۔

(فائدہ) فریقین کی احادیث وآثار سے نماز صبح کا اسفار بھی ثابت ہوتا ہے اور تغلیس بھی تو یہ دونوں قسم کی احادیث متعارض ہیں، اب یا تو ان میں تطبیق دی جائے گی۔

کہ نماز فجر کی ابتداء تو غلس میں ہوتی تھی اور انتہاء اسفار میں (چنانچہ امام طحاویؒ نے ہمارے ائمہ ثلاثہ کا یہی قول نقل کیا ہے)، اور چونکہ اس وقت میں ایک طرح کی تاریکی ہوتی ہے اس لئے بعض صحابہؓ نے اس کو غلس سے تعبیر کر دیا۔ یا یہ کہا جائے گا کہ احادیث تغلیس (باقی بر ۲۸۲

والابرادُ بالظهرِ فی الصیف وتقدیمہ فی الشتاء لما رویناولروایۃ انسؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان فی الشتاء بکّرَ بالظہرِ واذا کانَ فی الصیف اَبُرِدَ بھا

توضیح اللغۃ: ابراد ٹھنڈا کرنا صیف موسم گرما، شتاء موسم سرما، بکرّ تبکیراً جلدی کرنا:۔ ترجمہ اور موسمِ گرما میں ظہر کو ٹھنڈے وقت میں پڑھنا اور موسمِ سرما میں عجلت کرنا (مستحب ہے) اس روایت کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی اور حضرتِ انسؓ کی روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سردیوں کے موسم میں ظہر کی نماز جلد پڑھا کرتے اور گرمی کے موسم میں ٹھنڈے وقت میں پڑھتے تھے:۔

تشریح: قولہ والابراد بالظہر الخ موسم گرما میں ظہر کی تاخیر مستحب ہے اتنی کہ دھوپ کی شدت اور حرارت میں کمی پیدا ہو جائے (وفی المفید والبدائع والتحفۃ المستحب ہو آخر وقت الظہر فی الصیف اھ سروجی) دلیل صحیح بخاری کی سابقہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "ابردو بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم" نیز ایک دوسری حدیث کے الفاظ "وربما اخرہا حین یشتد الحر" بھی اسی پر دال ہیں بخاری میں حضرت انسؓ کی حدیث ہے "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتدّ البرد بکّر بالصلوٰۃ واذا اشتدّ الحرّ ابرد بالصلوٰۃ" جب سردی سخت ہوتی تو آپ جلدی نماز پڑھتے اور جب گرمی سخت ہوتی تو آپ ٹھنڈے وقت میں نماز پڑھتے۔ فقولہ "لما رویناہ" متعلق بقولہ "والابراد بالظہر" فقط وقولہ "لروایۃ انسؓ" متعلق بالمسألتین جمیعًا،

اسی طرح صحیحین میں حضرت ابوذرؓ کی حدیث ہے کہ ایک مرتبہ مؤذن نے ظہر کی اذان کہی آپ نے فرمایا ابرد ابرد، پھر ارشاد فرمایا "ان شدۃ الحر من فیح جہنم فاذا اشتدّ الحر فابردوا بالصلوٰۃ"

بالصلوٰۃ میں بار برائے تعدیہ ہے یا زائدہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ گرمی کے وقت ظہر کی نماز ٹھنڈے وقت میں پڑھا کرو۔ قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ ابراد سے مراد ظہر کی تاخیر ہے یعنی ظہر کی نماز میں تاخیر کی جائے یہاں تک کہ وقت میں خنکی آجائے، ہوا چلنے لگے اور سایہ پڑنے لگے بعض اہل لغت نے حدیث کے معنی صلوہا اول وقتہا ذکر کئے ہیں برد النہار اول وقت کو کہتے ہیں۔ مگر یہ معنی الفاظ حدیث "ان شدۃ الحر من فیح جہنم" اور "فاذا اشتدّ الحر" سے بعید معلوم ہوتے ہیں۔ پھر بالصلوٰۃ میں صلوٰۃ سے مراد ظہر کی نماز ہے۔

بقیہ صٓ ۲۸۱

منسوخ ہیں، جیسا کہ امام طحاوی کی رائے ہے۔ یا یہ کہا جائے گا کہ احادیث اسفار راجح ہیں کیونکہ یہ احادیث تغلیس کی بہ نسبت اصح ہیں، نیز ابن مسعودؓ کی حدیث "اسفروا بالفجر اھ" متعدد صحابہ سے مروی ہے اور قولی ہے۔ بخلاف احادیث تغلیس کے کہ وہ سب فعلی ہیں:۔

کیونکہ عموماً گرمی کی شدت اسی نماز کے وقت ہے حضرت ابوسعید اور حضرت ابوموسیٰ کی حدیث میں اسکی تصریح موجود ہے۔

امام شافعیؒ کے یہاں ہر موسم میں تعجیل مستحب ہے۔ کیونکہ صحیح مسلم میں حضرت خباب بن الارت کی حدیث ہے۔ شکونا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ فی الرمضاء فلم یشکنا۔ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گرمی کی تیزی کی شکایت کی لیکن آپؐ نے قبول نہیں فرمایا۔ دوسری حدیث میں ہے کہ زہیر نے ابواسحٰق سے دریافت کیا، ظہر کی تعجیل کے متعلق؟ فرمایا: ہاں۔ نیز ترمذی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ ظہر میں تعجیل فرماتے تھے اور تم لوگ عصر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ سے زیادہ عجلت کرنیوالا کسی کو نہیں دیکھا۔

پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ اول تو حدیث کے الفاظ فلم یشکنا کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ لم یحوجنا الی الشکوی بعد یعنی آپ نے اس کے بعد شکایت کا موقعہ نہیں دیا اور ظہر کی نماز میں تاخیر فرمانے لگے۔

دوسرے یہ کہ حدیث مغیرہؓ سے منسوخ ہے جسمیں یہ ہے کہ تعجیل و ابراد میں سے آپ کا آخری فعل ابراد رہا ہے۔ امام احمد وغیرہ نے اس کی تخریج کی ہے اور اس کی صحت کو ترجیح دی ہے۔

امام بخاریؒ اس کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے اس کو محفوظ شمار کیا۔ حافظ بیہقی نے بھی اس کا منسوخ ہونا بیان کیا۔ دوسری اور تیسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ ان سے صرف تعجیل نکلتی ہے اور وہ بھی ہمیشگی کے طور پر نہیں نکلتی موسم سرما میں ہم بھی تعجیل کو مستحب مانتے ہیں۔

(فائدہ) ابراد کی حد یہ ہے کہ ظہر کی نماز ایک مثل سے پہلے ختم ہو جانی چاہئے کیونکہ صاحب خزانہ کے قول کے مطابق اختلاف کی حد میں داخل ہونے سے کراہت شروع ہو جاتی ہے اور ایک مثل گذر جانے پر ظہر کا وقت باقی رہنے میں اختلاف ہے پس اتنی تاخیر کرنے سے وقتِ ظہر مکروہ ہو جائے گا، پھر اصل وقت اور استحباب کے لحاظ سے جمعہ بھی ظہر کے مثل ہے یعنی ظہر کی طرح اس میں بھی ابراد و تعجیل مستحب موسموں کے اعتبار سے ہے (درمختار، جامع الفتاوی) لیکن اشباہ میں ہے کہ جمعہ میں ابراد سنت نہیں ہے، عینی نے بھی جمعہ کے لئے ابراد نہیں مانا، ممکن ہے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہوں اور مشہور قول یہ ہے جمعہ ایک مستقل فرض ہے اور ظہر سے زیادہ اسکی تاکید ہے (عین الہدایہ) شرح کبیر میں ہے کہ ابراد ظہر میں دفع مشقت کیلئے ہے اور ابرادِ جمعہ میں مشقت اور بھی زیادہ ہو گی، شافعیہ کا میلان بھی اسی طرف ہے۔

(تنبیہ) صاحب بحو ہرہ نے ابراد ظہر کیلئے تین شرطیں ذکر کی ہیں (۱) گرم ملک ہو (۲) گرمی کا شباب ہو (۳) نماز باجماعت پڑھنی ہو، کیونکہ حدیث مذکور میں شدت حرارت کی قید لگی ہوئی ہے۔ لیکن مجمع اور درمختار وغیرہ میں ہے کہ یہ شرطیں محل نظر ہیں کیونکہ حدیث انسؓ "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان فی الشتاء بکر بالظہر واذا کان فی الصیف ابرد بہا" میں کوئی قید نہیں اطلاق ہے، صاحب تبیین نے لکھا ہے کہ شروط ثلاثہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہیں، اور چوتھی شرط یہ بھی ہے کہ لوگ دور سے جماعت کیلئے آتے ہوں۔

وتاخیرُ العصرِ مالم تتغیّرِ الشمسُ فی الصّیفِ والشتاءِ لما فیه من تکثیرِ النوافلِ لکراھتھا بعدہ والمعتبرُ تغیّرُ القُرصِ وھو ان یصیرَ بحالٍ لا تحار فیہ الاعینُ ھو الصحیحُ والتاخیرُ الیہ مکروہٌ ۔

توضیح اللغات: صیف موسمِ گرما، شتاء، موسمِ سرما، قرص ٹکیا، تحار (س) چکا چوند ہونا (ای ذہب ضوء الشمس فلا یتحیر فیہ البصر کذافی الدرایۃ عن المغرب) اعین جمع عین بمعنی آنکھ :- ترجمہ :

اور گرمی سردی ہر دو موسم میں عصر کی تاخیر مستحب ہے جب تک کہ آفتاب کی رنگت میں فرق نہ آئے، کیونکہ اس تاخیر میں نوافل کی زیادتی کا موقع ہے اسلئے کہ عصر کے بعد نوافل مکروہ ہیں، اور معتبر آفتاب کی ٹکیا کا تغیر ہے اس حالت میں کہ نگاہیں اس میں چکا چوند نہ ہوں یہی صحیح ہے اور اتنے تغیر تک تاخیر کرنا مکروہ ہے :۔

تشریح :۔

قولہ وتاخیر العصر الخ احناف کے یہاں عصر کیلئے ہر موسم میں اتنی تاخیر مستحب ہے کہ آفتاب کی رنگت میں فرق نہ آئے، حضرت ابن مسعود رض، ابو ہریرہؓ، ابو قلابہؒ، امام نخعیؒ، سفیان ثوریؒ، ابن شبرمہ، کا قول اور امام احمد سے ایک روایت یہی ہے کہ عصر کی تاخیر مستحب ہے کیونکہ

(۱) ظاہر قرآن سے تاخیر عصر ہی نکلتی ہے چنانچہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے، ”فسبّح بحمد ربک قبل طلوع الشمس و قبل الغروب“، اور قبل از شئی سے مراد اس سے قریب تر زمانہ ہی ہوتا ہے مثلاً آپ کسی سے وعدہ کریں کہ میں قبل الغروب آؤں گا تو وہ آپ کا انتظار غروب سے کچھ قبل ہی کرے گا، اب حنفیہ غروب سے گھنٹہ سوا گھنٹہ قبل نماز عصر کو افضل کہتے ہیں اور شوافع وغیرہ کے مسلک کے مطابق ایک مثل پر وقت ہو جانیکے بعد تعجیل کریں گے تو کئی گھنٹے قبل نماز افضل ٹھہرے گی جو قبلیتِ قریبہ سے بعید تر ہوگی،

(۲) امام ترمذی کی حدیث ابوسعید خدری رض بھی اسی طرف مشیر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز ہمیشہ غروب کے قریب پڑھتے تھے،

(۳) امام ترمذی نے مستقل طور پر ”باب تاخیر صلوٰۃ العصر“ قائم کر کے حضرت ام سلمہ رض کی حدیث روایت کی ہے کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظہر میں تم سے زیادہ تعجیل کرتے تھے اور تم عصر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ تعجیل کرتے ہو“ معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر میں تاخیر فرماتے تھے،

(۴) حاکم نے مستدرک میں اور دار قطنی نے سنن میں زیاد بن عبداللہ نخعی سے روایت کیا ہے، قال کنا جلوسًا مع علیؓ فی المسجد الاعظم فجاء المؤذن فقال: الصلوٰۃ یا امیر المومنین! فقال: اجلس، فجلس، ثم عاد فقال لہ ذلک، فقال علی: ھذا الکلب یعلمنا السنۃ، فقال علیؓ فصلی بنا العصر، ثم انصرفنا فرجعنا الی المکان الذی کنا فیہ جلوسًا فجثونا للرکب لنزول الشمس للغروب نتراءاھا،

زیاد کہتے ہیں کہ ہم حضرت علیؓ کے ساتھ مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے کہ مؤذن نے آکر کہا: الصلوٰۃ یا امیر المومنین آپ نے فرمایا بیٹھ جاؤ، وہ بیٹھ گیا، کچھ دیر بعد اس نے پھر یہی کہا تو آپ نے جوش میں فرمایا،

یہ کتا ہمیں سنت سکھلاتا ہے، اسکے بعد آپ نے اٹھ کر عصر کی نماز ادا کی، جب ہم اپنی جگہ واپس آئے تو غروب آفتاب میں شک ہو رہا تھا،

(۵) امام محمد نے کتاب الحج میں ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے کہ میں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اصحاب کو دیکھا کہ وہ عصر کی نماز آخر وقت میں پڑھا کرتے تھے ؛۔

قولہ لما فیہ من تکثیر الخ فقہی نقطۂ نظر سے بھی احناف کا مسلک ارجح ہے کیونکہ شریعت نے عصر کے بعد سے غروب تک نوافل سے روک دیا ہے، اگر عصر کو غروب سے چند گھنٹے قبل پڑھ لیں گے تو نوافل کیلئے وقت تنگ ہو جائے گا۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ عصر کے لغوی معنی نچوڑنے کے ہیں اور وقتِ عصر بھی دن کے نچوڑ کا ہوتا ہے جو آخری تھوڑا حصہ ہی ہونا چاہیئے، پھر اس قول سے صاحب ہدایہ کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اس دلیل عقلی کے وجہ سے تاخیر ثابت ہوئی ہے کیونکہ ایسے امور کو اوقات میں دخل نہیں ہے بلکہ حدیث سے جو استحباب ثابت ہوا اس کا فائدہ تکثیر نوافل کی گنجائش ہے کیونکہ اس وقت اور طلوع آفتاب۔ پہلے ذکر الٰہی کی بڑی فضیلت آئی ہے، چنانچہ حدیث میں ہے کہ نماز فجر سے طلوع آفتاب تک ذکر اللہ کرنے والوں کے ساتھ بیٹھنا مجھے زیادہ محبوب ہے بہ نسبت اولادِ اسماعیل کے چار غلاموں کے آزاد کرنے کے (ابوداؤد، ابو یعلی الموصلی)، بیہقی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ دنیا ومافیہا سے زیادہ محبوب ہے ؛۔

(فائدہ) امام شافعیؒ، اوزاعی، لیث، اسحاق کے نزدیک عصر میں تعجیل افضل ہے، امام احمد کا ظاہری قول بھی یہی ہے ان حضرات کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے۔

(۱) صحیحین کی حدیث انسؓ۔ "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس مرتفعۃ حیۃ فیذہب الذاہب الی العوالی فیاتیہم والشمس مرتفعۃ وبعض العوالی من المدینۃ علی اربعۃ امیال او نحوہ" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز ایسے وقت پڑھتے تھے کہ آفتاب بلند اور زندہ (روشن) ہوتا تھا، پھر جانیوالا عوالی تک جاتا اور ان لوگوں کے پاس ایسے وقت پہنچتا کہ آفتاب بلند ہوتا تھا، عوالی کے بعض مقامات مدینہ سے چار میل پر یا اسکے قریب تھے،

وجہ استدلال یہ ہے کہ عوالی بقول زہری مدینہ منورہ سے دو تین میل پر ہیں (عمدہ) یہ وہ علاقہ کہلاتا تھا جہاں مشرقی جانب صحابہ کرامؓ کے مکانات تھے، اسی کے مقابل غربی جانب کے سوافل تھے، اور جب عصر کی نماز پڑھ کر تین میل جانے کے بعد بھی آفتاب بلند رہتا تھا تو یہ دلیل ہے کہ عصر میں تعجیل ہوتی تھی،

جواب یہ ہے کہ حدیث کا مضمون مختار حنفیہ پر منطبق ہو سکتا ہے، لہٰذا یہ ہمارے مخالف نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ مؤطا امام مالکؒ میں سیر راکب کا ذکر آتا ہے اور بعض روایات میں سیر عنق بھی وارد ہے، یعنی نماز عصر پڑھ کر سوار تیز رفتاری کے ساتھ دو تین فرسخ تک غروب سے قبل پہنچ سکتا تھا، اور ظاہر ہے کہ جب دن بڑا ہوتا ہے تو تقریباً ڈیڑھ پونے دو گھنٹے قبل عصر حنفیہ ہوتی ہے اور اتنے وقفہ میں تیز رفتار اونٹنی

اتنی مسافت آسانی سے طے کر سکتی ہے،

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری میں حضرت انسؓ سے روایت ہے، ”کنا نصلی العصر ثم یخرج الانسان الی بنی عمرو بن عوف فیجدہم یصلون العصر“، کہ مسجد نبوی کی نماز عصر پڑھ کر بعض لوگ قبیلۂ بنی عمرو بن عوف میں پہنچ کر دیکھتے تھے کہ وہاں کے حضرات نماز عصر میں ہوتے تھے، موصوف فرماتے ہیں کہ اس میں بھی تاخیر عصر پر دلالت ہے کہ قبا والی کے رہنے والے صحابہ کرامؓ اتنی دیر سے پڑھتے تھے کہ آدمی دو تین میل مسجد نبوی سے چل کر بھی وہاں ان کی عصر کے وقت پہنچ جاتا تھا (عمدہ) چونکہ اطرافِ مدینہ کے صحابہؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وقت گذارتے تھے اسلئے ممکن ہے ان کی رعایت سے بھی آپ کچھ عجلت فرماتے ہوں کہ آپ کے ساتھ نماز پڑھنے والے اطراف مدینہ کے گھروں میں شام سے پہلے پہنچ جائیں،

(۲) صحیح بخاری کی حدیث عائشہؓ۔ ”قالت: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس لم تخرج من حجرتہا“ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز ایسے وقت پڑھتے تھے کہ سورج حجرۂ مبارکہ سے نہ نکلتا تھا، یعنی اس کی دھوپ یا روشنی ابھی حجرۂ مبارکہ کے اندر ہوتی تھی، بقول امام طحاوی جواب یہ ہے کہ حجرۂ مبارکہ چھوٹا تھا اسلئے دھوپ غروب شمس کے قریب تک رہتی تھی، بدائع میں ہے کہ حضرت عائشہؓ کے حجرۂ مبارکہ کی دیواریں چھوٹی تھیں اسلئے سورج اس میں تغیر شمس تک رہتا تھا، اور یہ تو اس وقت ہے جب اندر کی روشنی مراد ہو اور اگر دروازہ سے داخل ہونے والی روشنی مراد ہو تو ان کے حجرہ کا دروازہ غرب کی طرف تھا اس میں قربِ غروب تک روشنی زیادہ ہی ہوتی رہتی ہو گی اور بالکل غروب کے قریب ہی ختم ہوتی ہو گی، لہٰذا حدیث عائشہؓ اور بھی زیادہ تاخیر عصر پر دلیل بن جاتی ہے،

(۳) صحیحین کی حدیث رافع بن خدیجؓ۔ ”قال: کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ العصر ثم ننحر الجزور فنقسم عشر قسم ثم یطبخ فیوکل لحما نضیجا قبل ان تغیب الشمس“، کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز عصر پڑھتے، پھر اونٹ ذبح کئے جاتے اور انکے دس حصے تقسیم کر کے پکائے جاتے اور غروب آفتاب سے پہلے ہم ان کا گوشت کھالیا کرتے تھے،“ اس کا جواب بقول ابن ہمام یہ ہے کہ جو لوگ کھانے پکانے میں مشاق ہوتے ہیں وہ اتنے وقفہ میں یہ سب کام بلا تکلف کر لیتے ہیں، نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ حدیث کسی خاص واقعہ سے متعلق ہے ورنہ ظاہر ہے کہ روزانہ عصر کے بعد اونٹ ذبح نہیں کئے جاتے تھے جیسا کہ روایت میں ہے کہ بنو سلمہ کا ایک شخص آیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہمیں اونٹ ذبح کرنا ہے اور ہماری آرزو ہے کہ آپ بھی تشریف لائیں، چنانچہ آپ عصر پڑھ کر تشریف لے گئے، پس ممکن ہے تشریف لے جانے کی وجہ سے آپ نے نماز سے جلد فراغت حاصل کر لی ہو۔

قولہ والمعتبر تغیر القرص الخ عصر میں اتنے وقت تک تاخیر مستحب ہے کہ آفتاب میں تغیر آ جائے، اب اس تغیر کا معیار کیا ہے؟ اسکی بابت مختلف اقوال ہیں (۱) آفتاب کی شعاعیں دیواروں پر متغیر نظر آئیں۔ یہ (باقی بر ص ۲۸۷)

ویستحب تعجیل المغرب لان تاخیرها مکروہ لما فیہ من التشبہ بالیھود وقال علیہ السلام لا یزال امتی بخیر ما عجلوا المغرب واخروا العشاء

ترجمہ:-

اور مغرب کی تعجیل مستحب ہے، کیونکہ اس میں تاخیر مکروہ ہے یہود کے ساتھ تشبہ کی وجہ سے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میری امت خیر پر رہے گی جب تک کہ مغرب میں عجلت اور عشاء میں تاخیر کرتی رہے گی!۔

تشریح: قولہ ویستحب الخ مغرب میں ہر موسم کے لحاظ سے تعجیل مستحب ہے یعنی وقت ہونیکے بعد اذان واقامت کے درمیان زیادہ فصل نہ کرے، کیونکہ تاخیر کی صورت میں یہود اور روافض کے ساتھ تشبہ ہے، صحیح بخاری میں حضرت سلمہ بن الاکوع کی حدیث ہے "کنا نصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم المغرب اذا توارت بالحجاب" کہ ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ مغرب کی نماز آفتاب غروب ہوتے ہی ادا کرلیا کرتے تھے اسی طرح حضرت رافع بن خدیج رض کی حدیث ہے "کنا نصلی المغرب مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فینصرف احدنا وانہ لیبصر مواقع نبلہ" کہ ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ مغرب کی نماز پڑھتے تو ہم میں سے ہر ایک (نماز پڑھ کر) ایسے وقت لوٹ آتا کہ وہ اپنے تیر گرنے کے مقامات دیکھ سکتا تھا،

مبسوط میں ہے کہ عیسیٰ بن ابان اسکے قائل تھے کہ مغرب میں تعجیل مستحب ہے اور تاخیر مکروہ نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے کہ مریض ومسافر کیلئے مغرب کو آخر وقت تک مؤخر کرنا اور عشاء میں تعجیل کرکے دونوں کو جمع کرلینا جائز ہے۔

قال عطاء: یجمع المریض بین المغرب والعشاء، اگر مطلقاً تاخیر مکروہ ہوتی تو یہ اباحت کیسی؟ چنانچہ آفتاب زرد ہونے تک عصر میں تاخیر جائز نہیں ہے (تبیین الحقائق):-

قولہ لایزال امتی الخ یہ حدیث امام ابوداؤد نے سنن میں بطریق محمد بن اسحاق عن یزید بن ابی حبیب عن مرثد

(بقیہ ص۲۸۶)

سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی کا قول ہے (۲) آفتاب زرد یا سرخ ہو چلے (۳) آفتاب ایک نیزہ کی مقدار سے بھی کم اونچا رہ جائے (۴) ہموار زمین پر ایک طشت رکھ کر دیکھا جائے اگر دھوپ اسکے کناروں پر واقع ہو تو سمجھا جائیگا کہ تغیر ہو گیا ہے اور اگر دھوپ طشت کے جوف میں واقع ہو تو سمجھا جائیگا کہ ابھی تغیر نہیں ہوا (۵) اگر آفتاب کی ٹکیہ کی طرف بلا تکلف نظر کرنا ممکن ہو تو یہ تغیر ہے (۶) آفتاب کی ٹکیہ اس حالت میں ہو کہ نگاہیں چکا چوند نہ ہوں، یہ امام شعبی کا قول ہے صاحب ہدایہ نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے جس میں ابراہیم نخعی اور سفیان ثوری وغیرہ کے اقوال سے احتراز ہے۔

شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ ہم نے امام شعبی کے قول کو اختیار کیا ہے اور یہی شیخین سے نوادر کی روایت ہے۔

قولہ والتاخیر الیہ الخ یعنی وقت مذکور تک عصر کی تاخیر کرنا مکروہ ہے جو بقول قنیہ مکروہ تحریمی ہے، ایضاح میں مشائخ کا قول ہے کہ اسوقت نماز کا فعل مکروہ نہیں ہونا چاہئے کیونکہ بندہ کو نماز پڑھنے کا حکم ہے اور حکم وکراہت جمع نہیں ہوسکتیں، وفی الکافی وقیل الاداء مکروہ ایضاً (کفایہ):-

بن عبد اللہ حضرت ابو ایوب انصاریؓ سے روایت کی ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا تزال امتی بخیر او قال : علی الفطرۃ مالم یؤخروا المغرب الی ان تشتبک النجوم " یہ روایت مختصر ہے اور پوری حدیث یوں ہے ،

" عن مرثد بن عبد اللہ قال : قدم علینا ابو ایوب غازیا وعقبۃ بن عامر یومئذ علی مصر فاخر المغرب فقام الیہ ابو ایوب فقال لہ : ماہذہ الصلوٰۃ یا عقبۃ ؟ قال : شغلنا ، قال : اما سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول : ۔ لا تزال امتی بخیر اھ " عبد اللہ بن مرثد کہتے ہیں کہ حضرت ابو ایوبؓ جہاد کیلئے ہمارے یہاں آئے ، اس وقت حضرت عقبہ بن عامرؓ حاکم مصر تھے ، انھوں نے نماز مغرب میں تاخیر کی تو حضرت ابو ایوبؓ نے فرمایا : اے عقبہ ! یہ کیا نماز ہے ؟ انھوں نے عرض کیا : ہم ایک شغل میں پھنس گئے تھے ، تو حضرت ابو ایوبؓ نے فرمایا : کیا تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان نہیں سنا کہ میری امت ہمیشہ بہتری سے رہے گی ، اصل حالت پر رہے گی جب تک مغرب میں دیر نہ کریں گے تارے چمک آنے تک ،

اس حدیث کو حاکم نے مستدرک میں روایت کرکے کہا ہے صحیح علی شرط مسلم ، ابن ماجہ نے اس کو عباس بن عبد المطلب سے روایت کیا ہے ،

ابو داؤد کی اسناد میں محمد بن اسحاق راوی ہیں اور ان کا ثقہ ہونا حق ہے ، امام مالک نے جو ان کے بارے میں کلام کیا ہے اول تو وہ ثابت نہیں اور اگر ہو بھی تو قابل قبول نہیں ہے کیونکہ حضرت شعبہ ان کو حدیث میں مؤمنین کا سردار فرماتے ہیں ، سفیان ثوری ، امام شافعیؒ ، حماد بن زید ، یزید بن زریع ، ابن علیہ ، عبد الوارث ، ابن المبارک وغیرہ نے ان سے روایت کی ہے واحتملہ احمد وابن معین وعامۃ اہل الحدیث ، امام بخاریؒ نے کتاب قرأت خلف الامام میں ان کی بہت زیادہ توثیق کی ہے ، ابن حبان نے بھی ان کو ثقات میں شمار کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ امام مالک نے ان کے متعلق کلام کرنے سے رجوع کرلیا اور باہمی صفائی کرکے انکو ہدیہ بھی بھیجا بہر حال حدیث کی صحت ثابت ہونے سے مغرب کی تعجیل کا استحباب ثابت ہوا ، بعض حضرات نے اسی حدیث سے مغرب کی تاخیر کی کراہت پر استدلال کیا ہے ، لیکن ابن ہمام فرماتے ہیں کہ حدیث کا مقتضی تو استحباب ہی ہے ، اور استحباب کے ترک سے کراہت کا اثبات ضروری نہیں ہے . چنانچہ عشاء کی تاخیر تہائی رات تک مستحب ہے مگر اس سے زیادہ تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے (فتح القدیر)

اگر اس پر یہ شبہ کیا جائے کہ روایت بالا میں حضرت ابو ایوبؓ نے عقبہ بن عامر کی تاخیر پر اعتراض وانکار کیا جو دلیل کراہت ہے ، جواب یہ ہے کہ مستحب چھوڑنے پر بھی انکار مناسب ہے (عین الہدایہ) :۔

(تنبیہ) صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے صاحب ہدایہ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہاں موصوف نے حدیث کو دلیل عقلی سے مؤخر کیا ہے ، جواب یہ ہے کہ حدیث تاخیر عشاء پر بھی دال ہے فکرہ الفصل بینہ وبین المدلول :۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

وتاخیرُ العشاءِ الی ماقبل ثُلُثِ اللیل لقولہ علیہ السلام لولا ان اَشُقّ علی اُمّتی لاخّرتُ العشاءَ الی ثُلُثِ اللیل

ترجمہ: اور عشاء کو تہائی رات سے کچھ پہلے تک مؤخر کرنا (مستحب ہے) کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اگر مجھے اپنی امت پر مشقت کا خیال نہ ہوتا تو عشاء کو تہائی رات تک مؤخر کرتا:۔ تشریح:

قولہ وتاخیر العشاء الخ نماز عشاء کی تاخیر تہائی رات سے کچھ پہلے تک مستحب ہے، معلوم ہوا کہ تہائی رات تک تاخیر مستحب نہیں جسکی دلیل قول عائشہؓ ہے "کانوا یصلون العتمۃ فیما بین ان یغیب الشفق الی ثلث اللیل،، رواہ البخاری (تبیین) لیکن صاحب کنز کی عبارت "والعشاء الی الثلث،، میں تصریح ہے کہ تہائی رات تک تاخیر مستحب ہے۔ ابن فرشتانے ان دونوں میں یوں تطبیق دی ہے کہ موسم سرما میں تہائی رات تک اور موسم گرما میں تہائی سے کچھ پہلے تک مستحب ہے لغلبۃ النوم فیہ (شلبی) علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں ترمذی سے نقل کیا ہے کہ امام مالک امام احمد اور اکثر صحابہؓ وتابعین کے نزدیک تہائی رات تک عشاء کی تاخیر افضل ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اگر مجھے اپنی امت پر مشقت کا خیال نہ ہوتا تو تہائی رات تک عشاء کو مؤخر کرتا:۔

قولہ لولا ان اشق الخ یہ حدیث حضرت ابوہریرہؓ، زید بن خالد جہنی رضؓ اور حضرت علی رضؓ سے مروی ہے، حدیث ابو ہریرہ کی تخریج امام ترمذی، ابن ماجہ اور دارمی نے کی ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لولا ان اشق علی امتی لأخرتُ العشاء الی ثلث اللیل او نصفہ،، امام ترمذی نے اسکو حدیث حسن صحیح کہا ہے، حدیث زید بن خالد کی تخریج امام ترمذی اور نسائی نے کی ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک عند کل صلوٰۃ ولاخرت العشاء الی ثلث اللیل اھ،، شیخ علاء الدین نے جو اس پوری حدیث کو امام ابوداؤد کی طرف منسوب کیا ہے یہ موصوف کا وہم ہے کیونکہ امام ابوداؤد نے صرف فضل سواک کی تخریج کی ہے تاخیر عشاء کو ذکر نہیں کیا، اور امام نووی نے جو خلاصہ میں صرف فضل تاخیر عشاء کو امام ترمذی اور ابوداؤد کی طرف منسوب کیا ہے، یہ اس سے بھی زیادہ عجیب بات ہے،

حدیث علی کی تخریج بالفاظ حدیث زید حافظ بزار نے کی ہے (نصب الرایہ) اب یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ جیسے تاخیر عشاء کی بابت آپ کا ارشاد ہے "لولا ان اشق علی امتی اھ) اسی طرح مسواک کی بابت بھی یہی ارشاد ہے تو جیسے مسواک کرنا سنت ہے ایسے ہی تاخیر عشاء بھی سنت ہونی چاہئے۔ پھر تاخیر عشاء کو مستحب کیسے کہا گیا؟ جواب یہ ہے کہ مسواک کی سنیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت کی وجہ سے ہے اور یہاں مواظبت نہیں ہے، علاوہ ازیں مسواک کی بابت "لامرتہم،، ہے اور امر وجوب کیلئے ہوتا ہے لیکن عارض مشقت کی وجہ سے وجوب ممتنع ہوگیا تو سنیت ثابت ہوگی، بخلاف تاخیر عشاء کے کہ اس کی بابت لاخرت فرمایا ہے وفعلہ مطلقًا یدل علی الاستحباب لا علی الوجوب (کفایہ، عنایہ):۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

ولانّ فیہ قطعَ السمرِ المنہی عنہ بعدہ وقیل فی الصیفِ تعجّلُ کیلا تتقلّلُ الجماعۃُ والتاخیرُ الی نصفِ اللیلِ مباحٌ لان دلیلَ الکراھۃِ وھو تقلیلُ الجماعۃِ عارضہ دلیلُ الندبِ وھو قطعُ السمرِ بواحدۃٍ فیثبت الاباحۃُ الی النصفِ والی النصفِ الاخیرِ مکروہٌ لما فیہ من تقلیلِ الجماعۃِ وقد انقطعَ السمرُ قبلہ

ترجمہ

اور اس لئے کہ تاخیر مذکور میں قطع ہوگی قصہ گوئی جو عشاء کے بعد ممنوع ہے، اور کہا گیا ہے کہ گرمیوں میں جلد پڑھے تاکہ جماعت کم نہ ہو جائے، اور آدھی رات تک تاخیر مباح ہے کیونکہ دلیل کراہت جو تقلیل جماعت ہے اسکے معارض دلیل ندب ہوگئی اور وہ قصہ گوئی کا بالکلیہ قطع ہونا ہے لہٰذا آدھی رات تک اباحت ثابت ہوگئی اور نصف اخیر تک مؤخر کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس میں تقلیل جماعت ہے اور قصہ گوئی اس سے پہلے ہی منقطع ہو چکی :۔ تشریح:

قولہ ولان فیہ الخ یہ تاخیر عشاء کی عقلی دلیل ہے جسکی تشریح یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کے بعد قصہ گوئی سے منع فرمایا ہے، چنانچہ ائمہ ستہ نے حضرت ابو برزہؓ سے روایت کیا ہے، "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یکرہ النوم قبلہا (یعنی العشاء) والحدیث بعدہا"، کہ آپ عشاء سے پہلے سونے کو اور اسکے بعد باتیں کرنے کو ناپسند کرتے تھے، اور تہائی رات کے بعد عموماً نیند کا غلبہ ہو جاتا ہے اور لوگ قصہ گوئی میں مشغول ہونے کی بجائے سو جاتے ہیں تو تہائی رات تک دیر کرکے نماز پڑھنے میں رات کی قصہ گوئی سے بچاؤ ہو سکتا ہے جس سے عشاء کے بعد شرعاً منع کیا گیا ہے:۔

(تنبیہ) عینی اور بذل وغیرہ میں ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ، عمرؓ، ابن عباسؓ، عطاءؒ، مجاہدؒ، طاؤسؒ، اور امام مالک فرماتے ہیں کہ نوم قبل العشاء مکروہ ہے، حضرت عمرؓ نے تو نائم قبل العشاء کیلئے بد دعاء کی ہے، حیث قال: فمن نام فلا نامت عینہ۔ لیکن حضرت علیؓ، ابو موسیٰ اشعریؓ اور احناف وغیرہ کے نزدیک جائز ہے، بشرطیکہ عادۃً نماز سے قبل اٹھ سکتا ہو، یا نماز عشاء کے وقت کوئی اٹھانیوالا ہو، امام طحاوی فرماتے ہیں کہ رخصت صرف دخول وقت عشاء سے قبل کیلئے ہے اسکے بعد کراہت ہے، حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ عشاء سے پہلے سونے کی کراہت اسلئے ہے کہ عشاء کی نماز فوت نہ ہو جائے یا وقت مستحب سے نہ نکل جائے، اور بعد عشاء باتیں کرنیکی ممانعت اسلئے ہوئی کہ صبح کی نماز قضاء نہ ہو جائے، حضرت عمرؓ لوگوں کو اس بات پر مارتے تھے اور فرماتے تھے کہ شروع رات میں قصہ گوئی اور باتوں میں وقت خراب کرو گے اور آخر رات میں سو ؤ گے، پھر موصوف نے لکھا ہے کہ اس علت کے پیش نظر کوئی بڑی اور چھوٹی راتوں میں فرق بھی کر سکتا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ دور اندیشی کے تحت یہ ممانعت مطلقاً ہی ہو (فتح الباری)۔

(فائدہ) پھر قصہ گوئی کی ممانعت اسوقت ہے جب لایعنی قصہ گوئی ہو ورنہ مواعظ و نصائح، فقہی و حدیثی مذاکرہ

اور عبرت کی باتیں کرنیکی علماء نے اجازت دی ہے صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ کے پیش نظر جس پر امام نسائی نے "باب السحر فی العلم" عنوان قائم کیا ہے "قال: صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ صلاۃ العشاء فی آخر حیاتہ فلما سلم قام فقال: أرأیتکم لیلتکم ہذہ فان علی رأس مائۃ سنۃ لا یبقی ممن ہو علی ظہر الارض احد" کہ آخر عمر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کے بعد ارشاد فرمایا: لوگو! تم آج کی رات دیکھتے ہو، جتنے لوگ روئے زمین پر ہیں ایک صدی کے بعد ان میں سے کوئی باقی نہ رہے گا، یعنی سب اپنے اپنے وقت میں اس سے پہلے ختم ہو لیں گے (یہ حکم ان لوگوں پر عائد نہیں جو اس رات کے بعد پیدا ہوں) اسی طرح امام ترمذی اور نسائی نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا ہے،، کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیسمر عند ابی بکر اللیلۃ فی الامر من امر المسلمین وانا معہ،، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات گئے تک حضرت ابو بکر کے ساتھ مسلمانوں کے بارے میں گفتگو کرتے رہتے اور میں بھی ساتھ ہوتا تھا،

بات دراصل یہ ہے کہ شریعت چاہتی ہے کہ فاتحہ وخاتمہ خیر پر ہو، اسی لئے صبح کو بھی نماز کے بعد ہر کام کرنا ہے اور رات کو نماز عشاء پر ختم کر دینا ہے کہ نماز پڑھ کر سو جائے، علامہ زیلعی فرماتے ہیں کہ بعد عشاء باتوں کی کراہت اسلئے ہے کہ بسا اوقات لغو تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ اور نماز صبح بھی فوت ہو سکتی ہے یا تہجد کے عادی کی نماز تہجد فوت ہو جائیگی، لیکن اگر کوئی اہم ضرورت پیش آئے تو کوئی مضائقہ نہیں، اسی طرح قرأت ذکر، حکایات صالحین، فقہ اور مہمان کے ساتھ باتیں کرنا بھی بلا کراہت جائز ہیں (تبیین) برہان میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بعد نماز عشاء کوئی بات نہ کرے، مگر دو آدمیوں کو اجازت ہے۔ نمازی یا مسافر، اور ایک روایت عروس کیلئے بھی ہے (رواہ الامام احمدؒ کذا فی الشامی)۔

قولہ وقیل فی الصیف الخ شیخ الاسلام خواہر زادہ کہتے ہیں کہ ہمارے علماء کے نزدیک جاڑوں میں تہائی رات تک عشاء کو مؤخر کرنا افضل ہے، اور گرمیوں میں تعجیل افضل ہے (جامع قاضی خاں) کیونکہ گرمیوں میں رات چھوٹی ہوتی ہے تو تاخیر کی صورت میں نیند کا غلبہ ہوگا۔ اور یہ تقلیل جماعت کا سبب بنے گا:۔

قولہ والتاخیر الی نصف اللیل الخ اور آدھی رات تک عشاء کو مؤخر کرنا صرف مباح ہے (بلا کراہت وافضلیت کیونکہ اس وقت ایک دلیل افضلیت کی رہتی ہے اور ایک دلیل کراہت، جماعت کی کمی تو کراہت کی دلیل ہے اور آدھی رات تک کون بیٹھا باتیں کرے گا، یہ دلیل استحباب ہے، پس دونوں دلیلیں متعارض ہونیکی وجہ سے ساقط ہوئیں، فتثبت الاباحۃ (کفایہ) محقق ابن الہمام نے اس پر اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ چند مسائل اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں کراہت کو ترجیح دیجاتی ہے تو نصف شب تک عشاء کی تاخیر مباح بھی نہ ہونی چاہئے کیونکہ مباح کی کوئی جانب مرجح نہیں ہوئی، صاحب عین الہدایہ جواب دیتے ہیں کہ اصل میں تو نصف شب تک نماز میں تاخیر کرنا مسنون ومستحب تھا، اور لوگوں کی کم ہمتی سے اس کا استحباب نہ جاتا لیکن جماعت کی کمی اور قصہ گوئی سے ہم کو روکا گیا ہے پس استحباب پر عمل در آمد بدون اس کراہت۔

(باقی برص ۲۹۲)

ویستحبُ فی الوترلمن یالفِ صلوۃَ اللّیل آخرَ اللیلِ فان لم یثق بالانتباہِ اَوترَقبلَ النوم لقولہ علیہ السلام من خاف ان لا یقوم اٰخرَ اللیل فلیوتر اوّلہ ومن طمعَ ان یقوم آخرَ اللیلِ فلیوتر آخرَ اللیل ـ

توضیح اللغۃ: یالف (س) اُلفاً ۔ مانوس ہونا، محبت کرنا، یثق (ض) ثقۃً ۔ بھروسہ کرنا، انتباہ بیدار ہونا، اوتر ایتاراً، طاق بنانا، وتر کی نماز پڑھنا، نوم نیند، طمع، (س) طمعاً ۔ لالچ کرنا :۔ ترجمہ :

اور مستحب ہے وتر میں اس کے لئے جسکو شوق ہو نماز تہجد کا آخر رات میں پڑھنا پس اگر بیدار ہونے پر اعتماد نہ ہو تو وتر پڑھ لے سونے سے پہلے ہی، کیونکہ آپ کا ارشاد ہے کہ جسکو اندیشہ ہو کہ آخر رات میں اٹھ نہ سکے گا تو وہ اول شب میں وتر پڑھ لے اور جسکو آخر شب میں اٹھنے کی توقع ہو تو وہ آخر شب میں وتر پڑھے :۔ تشریح :

قولہ ویستحب الخ وتر کی تاخیر آخر شب تک مستحب ہے مگر اس شخص کیلئے جسکو آخر شب میں بیدار ہونے پر اعتماد ہو۔ کیونکہ ارشاد نبوی ہے۔ "من خاف ان لا یقوم اھ" (مسلم عن جابرؓ) کہ جسکو اندیشہ ہو کہ رات کو اٹھ نہیں سکوں گا اسکو اول شب ہی میں وتر پڑھ لینے چاہئیں اھ :۔

قولہ و آخر اللیل الخ لفظ آخر منصوب و مرفوع دونوں طرح مروی ہے، منصوب ہونیکی صورت میں ظرف ہوگا اور تقدیر عبارت یوں ہوگی، "ان یوتر آخر اللیل" اور مرفوع ہونیکی صورت میں یستحب کے فاعل کے قائم مقام ہوگا، اور بعض نسخوں میں عبارت یوں ہے ویستحب فی الوتر لمن یالف صلوٰۃ اللیل تاخیرہا الی آخر اللیل اھ وہو ظاہر :

(بقیہ ص۲۹۱)

کے نہ ہو سکتا اسلئے صرف اباحت رہ گئی، چنانچہ اس استحباب مسنون پر عمل درآمد نہ کرنے سے قابل ملامت نہیں سمجھا جائے گا اور نہ ایسا کرنا بے پروائی شمار ہوگا (عینی الہدایہ) :۔

قولہ قطع السمر بواحد الخ اس سے مراد بطریق مبالغہ قصہ گوئی کا بالکلیہ منقطع ہونا ہے اسلئے کہ جب شخص واحد سے بھی قصہ گوئی متحقق نہ ہو تو دو اور دو سے زائد سے بطریق اولی متحقق نہ ہوگی پس قطع السمر بواحد اقتضاء عموم میں ما جاء نی الرجل کی نظیر ہوگی، بعض نسخوں میں بجائے بواحد کے بواحدۃ ہے جو مرۃ کی صفت ہے ای قطع السمر بمرۃ واحدۃ، وہو ظاہر فی المراد :۔

قولہ والی النصف الاخیر الخ اور آدھی رات کے بعد تک عشاء کی تاخیر مکروہ ہے کیونکہ جماعت میں لازمی طور پر کمی آئے گی، رہا قصہ گوئی کا انقطاع اور اسکی وجہ سے استحباب سو وہ پہلے ہی حاصل ہو چکا، غرض کہ اس تاخیر سے استحباب تو کچھ حاصل نہ ہوا البتہ تقلیل جماعت کی کراہت ہو گئی اور جب استحباب کے ہوتے ہوئے کراہت کی ترجیح رہی تو اب بغیر دلیل استحباب صرف کراہت کو یقیناً ترجیح رہے گی، پھر عینی نے قنیہ سے نقل کیا ہے کہ یہ مکروہ تحریمی ہے جو بظاہر مشکل ہے :۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

واذا كان يومَ غيمٍ فالمستحبُ في الفجرِ والظهرِ والمغربِ تاخيرُها وفي العصرِ والعشاءِ تعجيلُها لانّ في تاخيرِ العشاءِ تقليلُ الجماعةِ على اعتبارِ المطرِ وفي تاخيرِ العصرِ توهمُ الوقوعِ في الوقتِ المكروهِ ولا توهمَ في الفجرِ لانّ تلك المدةَ مديدةٌ وعن ابي حنيفةَ التاخيرُ في الكلِّ للاحتياطِ الا ترى انه يجوزُ الاداءُ بعد الوقتِ لا قبلَه

توضیح اللغۃ:

غیم بادل، اس میں ایک لغت غَین بھی ہے، مطر بارش، مدیدۃ طویل مدت :۔ ترجمہ:
اور جس روز ابر ہو تو فجر، ظہر اور مغرب کی تاخیر مستحب ہے اور عصر و عشاء میں تعجیل، کیونکہ تاخیر عشاء میں تقلیل جماعت ہوگی بارش کے خطرہ سے اور تاخیر عصر میں مکروہ وقت شروع ہو جانے کا گمان ہوگا، اور فجر میں یہ گمان نہیں ہو سکتا کیونکہ وقت زیادہ ہوتا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ سب نمازوں میں تاخیر مستحب ہے بغرض احتیاط، کیا نہیں دیکھتے کہ وقت کے بعد ادا جائز ہے نہ کہ وقت سے پہلے :۔ تشریح:
قولہ واذا کان یوم غیم الخ سابق میں جو اوقات استحباب بیان کئے گئے ہیں یہ اس وقت ہے جب آسمان ابر آلود نہ ہو، اور اگر آسمان ابر آلود ہو تو اس کا ضابطہ عین مع غین ہے یعنی "کل ما کان فی اولہ عین یعجل فی الغین والباقی یؤخرہ" کہ جن نمازوں کے شروع میں حرف عین ہے یعنی عصر اور عشاء ان کو ابر کے دن جلد پڑھنا مستحب ہے کیونکہ عصر کی تاخیر میں مکروہ وقت شروع ہو جانے کا اندیشہ ہے اور عشاء کی تاخیر میں بارش کے خطرہ سے تقلیل جماعت کا خوف ہے، اور ان کے علاوہ یعنی فجر وظہر اور مغرب کو تاخیر سے پڑھنا مستحب ہے کیونکہ ان میں وقت کافی ہوتا ہے لہذا تاخیر میں کوئی خطرہ نہیں ہے،
وقایہ، کنز الدقائق، ینابیع، تحفہ، محیط میں یہی تفصیل مذکور ہے اور صاحب کنز نے "وما فیہ عین یوم غین" سے اسی کو بیان کیا ہے، لیکن مبسوط میں بہر صورت مغرب کی تعجیل کو لکھا ہے ابر ہو یا نہ ہو، اور علامہ زیلعی نے لکھا ہے کہ حسن بن زیاد نے امام صاحب سے بادل کے روز سب نمازوں میں تاخیر کے استحباب کو نقل کیا ہے (تبیین الحقائق) فقیہ ابو احمد عیاضی نے بھی صحت و فساد پر نظر رکھتے ہوئے احتیاطاً اسی کو اختیار کیا ہے وکذا فی المبسوط، وجہ یہ ہے کہ ابر کے دن نماز اگر وقت سے پہلے پڑھی گئی تو صحیح ہی نہ ہوگی اور وقت کے بعد پڑھی گئی تو ادا ہو جائے گی :۔
قولہ علی اعتبار المطر الخ یعنی اگر بادل کے دن عشاء کی نماز تاخیر سے پڑھی جائے تو لوگ بارش کے خطرہ سے مسجد کی حاضری میں سستی کریں گے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ ارشاد فرمایا ہے "اذا ابتلت النعالُ فالصلوٰۃ فی الرحالِ" کہ جب جوتے بھیگ جائیں تو اپنی اپنی قیام گاہ پر نماز پڑھ سکتے ہو، اس رخصت کو آڑ بنا کر جماعت میں حاضر ہونے سے قاصر رہیں گے، اس طرح عشاء کی تاخیر تقلیل جماعت کا باعث ہوگی (نہایہ)

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

فصل فی الاوقات التی تکرہ فیہا الصلوٰۃ

لا تجوز الصلوٰۃ عند طلوع الشمس ولا عند قیامہا فی الظہیرۃ ولا عند غروبہا۔

ترجمہ

یہ فصل ان اوقات کے بیان میں ہے جن میں نماز مکروہ ہے، نماز جائز نہیں ہے طلوعِ آفتاب کے وقت اور نہ دوپہر میں قیام آفتاب کے وقت اور نہ غروب آفتاب کے وقت: تشریح:

قولہ فصل الخ چونکہ سابق میں مستحب اوقات کا بیان ہوا ہے تو اب اسکے مقابل مکروہ اوقات کا بیان بھی ضروری ہے اسلئے اس فصل میں اوقات مکروہہ کو بیان کر رہے ہیں، پھر اس فصل میں گو ان اوقات کا بھی ذکر ہے جن میں نماز بالکل جائز ہی نہیں تاہم اس فصل کو اوقاتِ مکروہہ کے نام سے تعبیر کرنا یا تو باعتبار غالب ہے اور یا اس لحاظ سے ہے کہ یہاں کراہت عدم جواز سے عام ہے لان فی کل مالا یجوز کانت الکراہت ثابتۃ ایضاً اور یہ عنوان ایسا ہی ہے جیسے باب البیع الفاسد کا عنوان کہ اس میں صرف بیوع فاسدہ ہی نہیں بلکہ بیوع باطلہ کا بھی ذکر ہے۔ کذا فی النہایۃ (حاشیہ):۔

قولہ التی تکرہ فیہا الخ محقق ابن الہمام کہتے ہیں کہ یہاں کراہت کے لغوی معنی مراد ہیں جو عدم جواز اور مطلوب العدم وغیرہ تمام باتوں کو شامل ہے، یا فقہاء کے عرفی معنی مراد ہیں یعنی مکروہ تحریمی، چنانچہ اصول فقہ میں طے ہو چکا ہے کہ ظنی الثبوت ممانعت جبکہ اپنے موجب سے ہٹی ہوئی نہ ہو مفید کراہت تحریمی ہوتی ہے جو بمقابلہ واجب ہوتی ہے، ہاں اگر ممانعت قطعی الثبوت ہو تو پھر مفید حرمت ہوتی ہے جو فرض کے مقابل آتی ہے، اور کراہتِ تنزیہی مندوب کے مقابلہ میں آتی ہے، اور یہاں حرمت ظنی ہے اسلئے کراہت تحریمی پر محمول ہوگی، اب یہ کراہت جب نماز میں ہو پس اگر وقت میں نقصان کیوجہ سے ہو تو جس نماز کا ثبوت کامل وقت کے سبب سے ہوا ہو وہ ان اوقات میں صحیح نہ ہوگی لیکن اس وجہ سے نہیں کہ کراہت تحریمی ہے بلکہ اسلئے کہ جو نماز کامل واجب ہوئی ہے وہ ناقص ادا نہیں ہو سکتی۔ اسی لئے صاحب ہدایہ "لاتجوز الصلوٰۃ" کہہ رہے ہیں (فتح القدیر):۔

قولہ لاتجوز الصلوٰۃ الخ طلوعِ آفتاب، غروبِ آفتاب اور استواء شمس کے وقت نماز پڑھنا جائز نہیں کیونکہ ان اوقات ثلثہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت متعدد صحابہ کرام کی روایات سے ثابت ہے جیسا کہ تفصیل آگے آرہی ہے، یہاں تو یہ بات قابلِ غور ہے کہ "لاتجوز الصلوٰۃ" سے صاحب ہدایہ کی مراد کیا ہے؟ اس واسطے کہ مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں ان اوقات میں فرائض جائز نہیں ہیں اور بعض روایات کے مطابق نوافل بھی جائز نہیں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک ان اوقات کے اندر فرائض تو ہر جگہ اور ہر شہر میں جائز ہیں رہے نوافل سو وہ صرف مکہ ہی میں جائز ہیں۔

اب اگر "لاتجوز الصلوٰۃ" میں الف لام کو جنس کیلئے مان کر صلوٰۃ سے مراد فرائض اور نوافل سب ہوں تو نوافل کا جائز نہ ہونا لازم آئے گا، اور جب نوافل جائز نہ ہوئے تو اگر کوئی شخص ان اوقات

میں نوافل شروع کرکے فاسد کردے تو ان کی قضاء واجب نہیں ہونی چاہئے حالانکہ ان کی قضاء واجب ہے جیسا کہ شمس الائمہ سرخسی نے اپنے اصول میں بلا ذکر خلاف بیان کیا ہے اور امام تمرتاشی نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ وجوب قضاء شیخین کے نزدیک ہے، اور اگر الصلوٰۃ سے مراد صرف فرض نماز ہو کہ وہ جائز نہیں اور نفل جائز ہے لیکن مکروہ ہے تو پھر تجویز نوافل کے سلسلہ میں حدیث عقبہ کو (جو آگے آرہی ہے) امام شافعیؒ پر حجت بنانا صحیح نہیں رہتا حالانکہ صاحب ہدایہ اُسُدہ کہہ رہے ہے.. والحدیث باطلاقہ حجۃ علی الشافعیؒ اھ،،

صاحب نہایہ نے الف لام کو برائے جنس لیکر فرض و نوافل دونوں کو متناول مانا ہے اور نوافل کے وجوب قضاء بالشروع کا جواب یہ دیا ہے کہ عدم جواز سے مراد عدم حلت ہے جو عدم صحت سے عام ہے اور لاتجوز کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کرنا شرعاً حلال نہیں ہے لیکن اگر کسی نے شروع کردیا تو لازم ہو جائے گی جیسے بیع فاسد جائز نہیں یعنی شرعاً حلال نہیں ہے لیکن اگر کسی نے بیع فاسد کرلی تو قبضہ کے بعد صحیح ہو جائے گی اور جو چیز خریدی ہے۔ قبضہ کے بعد اس پر ملکیت ثابت ہو جائے گی، صاحب عنایہ فرماتے ہیں کہ اس جواب پر یہ لازم آتا ہے کہ فرائض میں عدم جواز کے معنی الگ ہیں اور نوافل میں اسکے معنی اور ہیں فانہ یجعلہ فیہما من قبیل نہی یقتضی القبح لمعنی فی غیرہ یجاورہ جمعا و ذلک یقتضی الکراہۃ کما عرف فی اصول الفقہ، بعض شراح نے الف لام کو ایک نوع مخصوص یعنی فرض کیلئے مانا ہے اور کہاہے کہ اگر کوئی شخص اوقات مکروہہ میں نفل نماز پڑھے تو جائز ہے لیکن مکروہ ہے، امام کرخی اور اسبیجابی سے بھی منقول ہے، صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ اس جواب پر بھی حدیث کو امام شافعیؒ پر حجت قرار دینا مستقیم نہیں ہوتا،

بعض حضرات نے یہ جواب دیاہے کہ لاتجوز الصلوٰۃ میں صلوٰۃ سے مراد فرض نماز ہے اور حدیث کا حجت ہونا بھی بجاہے اسلئے کہ ،، نہانا ان نصلی اھ،، میں فرض و نفل دونوں نمازیں مراد ہیں تو دلیل مدلول سے عام ہوئی اور یہ جائز ہے، صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ یہ جواب بھی مخدوش ہے اس واسطے کہ حدیث میں جو نہی ہے اس میں تین ہی صورتیں ہیں، ۱ نہی سے مراد فرض اور نفل دونوں میں عدم جواز ہو، ۲ دونوں میں جواز مع الکراہۃ مراد ہو، ۳ فرض میں عدم جواز مراد ہو اور نفل میں جواز مع الکراہۃ، پہلی صورت میں وہ بات لازم آئے گی جو امام کرخی اور اسبیجابی سے منقول ہے اور دوسری صورت میں حدیث کا امام شافعیؒ پر حجت ہونا اس وقت ہو سکتا ہے جب یہ بات ثابت ہو جائے کہ ہمارے اصحاب فرض و نفل دونوں میں جواز مع الکراہۃ کے قائل ہیں اور امام شافعیؒ جواز بلاکراہۃ کے قائل ہیں۔ ولم اطلع علی ذلک فیما وجدت من النسخ، اور تیسری صورت میں لفظ واحد سے لا علی سبیل الکنایہ دو معنی کا مراد ہونا لازم آتا ہے جو جائز نہیں، اس کے بعد صاحب عنایہ فرماتے ہیں واری ان المراد عدم الجواز فی الفرض والنفل علی بعض الروایات کما ذکرنا ولا یلزمہ مانقل عن الکرخی والاسبیجابی لانہ اختار خلافہ، واللہ اعلم :۔

لحدیثِ عقبۃ بن عامرؓ قال ثلٰثۃ اوقات نہانا رسُولُ اللّٰہ علیہ السلام ان نصلی وان نقبُرَ فیھا موتا نا عند طلوع الشمسِ حتی ترتفع وعند زوالِھا حتی تزول وحین تضیّفُ للغروب حتی تغرب والمرادُ بقولہ وان نقبُرَ صلٰوۃ الجنازۃِ لِاَنّ الدّفنَ غیرُ مکروہٍ۔

توضیح اللغت

اوقات جمع وقت، نہانا نہیًا۔ منع کرنا، نقبر (ن، ض) قبرًا۔ المیّت، دفن کرنا، موتیٰ جمع میت مردہ، تضیّف تضیّفًا۔ مائل ہونا:۔

ترجمہ:

حدیث عقبہ بن عامرؓ کی وجہ سے کہ " تین اوقات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز پڑھنے سے اور اپنے مُردوں کو دفن کرنے سے منع فرمادیا، طلوعِ آفتاب کے وقت یہاں تک کہ بلند ہوجائے اور زوالِ آفتاب کے وقت یہاں تک کہ زوال ہوجائے اور غروب کی طرف مائل ہونے کے وقت یہاں تک کہ غروب ہوجائے " اور ان نقبر سے مراد نمازِ جنازہ ہے کیونکہ دفن کرنا مکروہ نہیں ہے:۔

تشریح:

قولہ لحدیث عقبۃ الخ اس حدیث کی تخریج امام بخاریؒ کے علاوہ تمام اصحاب ستہ نے کی ہے " قال ثلٰث ساعات کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ینہانا ان نصلی فیہن او ان نقبر فیہن موتانا، حین تطلع الشمس بازغۃ حتی ترتفع وحین یقوم قائم الظہیرۃ حتی تمیل الشمس وحین تضیّف الشمس للغروب حتی تغرب " حضرت عقبہؓ فرماتے ہیں کہ تین اوقات ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں نماز پڑھنے اور اپنے مُردوں کے دفن کرنے سے منع فرماتے تھے، ایک تو اس وقت جب سورج نکلے چمکتا ہوا یہاں تک کہ وہ بلند ہوجائے، دوسرے اسوقت جب سیدھا کھڑا ہو دوپہر کا کھڑا ہونیوالا یہاں تک کہ سورج ڈھل جائے، تیسرے اس وقت جب آفتاب ڈوبنے کی طرف مائل ہو:۔

قولہ ثلٰثۃ اوقات الخ اس پر یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث میں تین اوقات کی تصریح ہے جو مفید انحصار ہے حالانکہ فقہاء نے اوقاتِ مکروہہ تین کے علاوہ اور بھی ذکر کئے ہیں جو شرعی عدد منصوص کے ابطال کو مستلزم ہے جواب یہ ہے کہ دیگر اوقاتِ مکروہہ اوقاتِ ثلٰثہ کے معنی میں نہیں ہیں چنانچہ اوقاتِ ثلٰثہ میں نماز جنازہ، سجدہ تلاوت، قضا فوائت جائز نہیں بخلاف دیگر اوقات کے کہ ان میں جائز ہے اور جب یہ اوقات معنیً مختلف ہوئے تو عدد منصوص کا ابطال لازم نہیں آتا بلکہ ان میں سے ہر ایک مستقل دلیل سے ثابت ہوگا چنانچہ اوقاتِ ثلٰثہ حدیثِ عقبہ سے ثابت ہیں اور دیگر اوقات صحیحین کی حدیث ابوسعید خدری رضؓ " قال: سمعت النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: لاصلٰوۃ بعد صلٰوۃ الصبح حتی تطلع الشمس ولاصلٰوۃ بعد صلٰوۃ العصر حتی تغیب الشمس سے ثابت ہیں (عنایہ):۔

قولہ حتی ترتفع الخ ارتفاع شمس کا معیار کیا ہے جسمیں نماز مباح ہوجاتی ہے؟ اسکی بابت مختلف اقوال ہیں اصل یعنی مبسوط میں مذکور ہیکہ جب آفتاب طلوع ہو کر ایک دو نیزہ بلند ہوجائے تو نماز مباح ہوجاتی ہے، اس (باقی بر ص۲۹۷)

والحدیث باطلاقہ حجۃ علی الشافعیؒ فی تخصیص الفرائض وبمکۃ

ترجمہ

اور حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے امام شافعیؒ پر حجت ہے فرائض اور مکہ کیساتھ تخصیص کرنے میں۔

تشریح: قولہ والحدیث باطلاقہ الخ اسکو سمجھنے کیلئے مذاہب ائمہ کی تشریح ضروری ہے، سو جاننا چاہیئے کہ داؤد ظاہری کے نزدیک فجر و عصر کے بعد اور طلوع و غروب اور استواءِ شمس کے وقت نماز مطلقاً جائز ہے کیونکہ ان اوقات میں

(بقیہ صفحہ ۲۹۶)

قول کی اصل حدیث عمرو بن عبسہ میں ہے، شیخ ابوبکر محمد بن الفضل فرماتے ہیں کہ انسان جب تک قرص آفتاب پر نظر جما سکے اسوقت تک آفتاب کو طلوع ہی سمجھنا چاہیئے کہ اس وقت میں نماز مباح نہ ہوگی اور جب نظر جمانے سے عاجز ہو جائے تو سمجھ لو کہ ارتفاعِ شمس ہوگیا اور نماز مباح ہوگئی۔ فقیہ ابوحفص کردری فرماتے ہیں کہ ہموار زمین پر ایک طشت رکھ کر دیکھا جائے اگر دھوپ اسکے کناروں پر واقع ہو تو سمجھا جائے گا کہ ابھی آفتاب طلوع میں ہے تو نماز مباح نہ ہوگی اور جب طشت کے جوف میں واقع ہو تو سمجھا جائے گا کہ ارتفاعِ شمس ہوگیا پس نماز مباح ہوگی۔ محیط، کفایہ۔

قولہ والمراد بقولہ الخ حدیث عقبہؓ میں "ان نقبر" سے کیا مراد ہے؟ ایک گروہ ظاہر حدیث کو لیکر کہتا ہے کہ ان تین اوقات میں دفن کرنا مکروہ ہے، بیہقی کہتے ہیں کہ ممانعتِ دفن سے نمازِ جنازہ کی ممانعت نہیں نکلتی اور یہ بہت سے اہل علم کے نزدیک رات میں دفن کرنے پر محمول ہے، موصوف نے کتاب المعرفہ میں کہا ہے کہ اس حدیث کو روح بن القاسم نے بھی لیث کیطرح روایت کیا ہے اور یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ علی بن رباح نے حضرتِ عقبہ سے دریافت کیا: ایدفن باللیل؟ تو فرمایا: ہاں، حضرت ابوبکرؓ تو رات ہی میں دفن ہوئے تھے، ابوداؤد نے بھی طلوع و غروب کے وقت دفن کرنے کا باب قائم کرکے یہی حدیث عقبہؓ بیان کی ہے، لیکن اکثر علماء ان اوقات میں نماز جنازہ کے مکروہ ہونیکی طرف گئے ہیں حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی مروی ہے، عطاء، ثوری، اوزاعی، نخعی، احمد، اسحاق اور احناف اسی کے قائل ہیں۔ اور امام ترمذی نے بھی حدیث کو اسی پر محمول کرکے "باب ماجاء فی کراھیۃ صلوٰۃ الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبہا" عنوان قائم کیا ہے اور ابن المبارک سے بھی "ان نقبر" کے معنی نماز جنازہ کے نقل کئے ہیں، اور اس معنی پر محمول کرنا اسلئے ہے کہ ابوحفص عمر بن شاہین نے کتاب الجنائز میں لیث بن سعد کے طریق سے حدیث عقبہؓ روایت کی ہے "قال: نہانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نصلی علی موتانا عند ثلاث عند طلوع الشمس اھ" (نصب الرایہ بزیادۃ) صاحبِ ہدایہ نے اس قول میں یہی بتایا ہے کہ حدیث میں "ان نقبر" سے مراد نماز جنازہ ہے کیونکہ ان اوقات میں مردہ کو دفن کرنا بالاجماع مکروہ نہیں ہے جیسا کہ شیخ ابوحامد، صاحبِ حاوی اور شیخ نصیر نے تصریح کی ہے (ذکرہ النووی فی کتاب الجنائز) قال ابن الملک المراد منہ صلوۃ الجنازۃ لان الدفن غیر مکروہ، البتہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جن اوقات میں نماز پڑھنا مکروہ ہے ان میں نمازِ جنازہ پڑھ سکتے ہیں اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

نماز پڑھنا صحابہؓ کی ایک جماعت سے ثابت ہے، لیکن جمہور اسکے خلاف ہیں، پھر ان میں بھی اختلاف ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ اوقات میں وہ نمازیں جائز نہیں جن کیلئے کوئی سبب نہیں ہے اور جن کیلئے کوئی سبب ہو جیسے نذر کی نماز اور قضاءِ فوائت تو وہ جائز ہیں، امام نووی روضہ میں لکھتے ہیں کہ ”ان مکروہ اوقات میں فرائض، معمول کے مطابق سنن ونوافل جائز ہیں، اسی طرح نمازِ جنازہ، سجدۂ تلاوت، سجدۂ شکر، دوگانہ طواف، نمازِ کسوف بھی جائز ہے اور اصح قول پر نمازِ استسقاء بھی مکروہ نہیں ہے، اور مطلقاً نوافل جن کا کوئی سبب نہ ہو بجز مکہ معظمہ کے مکروہ ہیں البتہ وہاں جائز ہیں“

امام مالکؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اوقات مذکورہ میں نوافل حرام ہیں نہ کہ فرائض، اور امام احمدؒ نے طواف کی دو رکعت کو بھی جائز قرار دیا ہے (مرقات، بذل میں ہیکہ امام مالک، شافعی، احمد، اسحاق، اوزاعی کے نزدیک فائتہ نماز کی قضاء ہر وقت جائز ہے، لیکن احناف کے نزدیک طلوع وغروب اور استواء کے وقت نماز جو بھی ہو اور کہیں بھی ہو پڑھنا جائز نہیں، احناف کے مستدلات حسب ذیل ہیں،

(۱) حدیث عقبہ بن عامرؓ۔ جو صاحبِ ہدایہ نے پیش کی ہے اور ص۲۹۶ پر اسکی تشریح گذر چکی، وجہ استدلال یہ ہے کہ حدیث عقبہ میں چونکہ نماز کی ممانعت علی الاطلاق ہے فرائض ہوں یا نوافل، نیز ممانعت ہر جگہ کیلئے عام ہے مکہ ہو یا کوئی دوسری جگہ، تو امام شافعی کا اس ممانعت کو فرائض کے علاوہ نمازوں کے ساتھ یا مکہ معظمہ کے ساتھ خاص کرنا صحیح نہیں ہے، صاحب ہدایہ نے ”والحدیث باطلاقہ اھ“ سے یہی تبلایا ہے،

(۲) حدیث ابوسعید خدریؓ۔ قال: سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لاصلوٰۃ بعد صلوٰۃ الصبح حتی تطلع الشمس ولاصلوٰۃ بعد صلوٰۃ العصر حتی تغیب الشمس. متفق علیہ. (۲) حدیث ابن عمرؓ - قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایتحری احدکم فیصلی عند طلوع الشمس ولاعند غروبھا اھ. متفق علیہ (۳) حدیث عمرو بن ... انہ علیہ السلام قال لہ: صَلِّ الصبحَ ثم اقصر عن الصلوٰۃ حتی تطلع الشمس فاذا طلعت فلا تصل حتی ترتفع اھ. مسلم (۴) حدیث عبداللہ الصنابحی۔ انہ علیہ السلام قال: الشمس تطلع ومعھا قرن الشیطان فاذا ارتفعت فارقھا واذا استوت قارنھا (وفیہ) نھی النبی علیہ السلام عن الصلوٰۃ فی تلک الساعات۔ نسائی اھ (۵) حدیثِ ابن عمرؓ۔ انہ علیہ السلام قال: اذا بدا حاجب الشمس فاخروا الصلوٰۃ حتی تبرز واذا غاب حاجب الشمس فاخروا الصلوٰۃ حتی تغیب. مسلم اھ (۶) حدیث عائشہؓ۔ قالت، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لاتتحروا بصلوٰتکم طلوع الشمس ولاغروبھا فتصلوا عند ذلک ۔ مسلم،

امام شافعیؒ وغیرہ فرائض کے سلسلہ میں حدیث صحیح پیش کرتے ہیں ”انہ علیہ السلام قال: من نام عن صلوٰۃ او نسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا“ (شیخین عن ابی ہریرہؓ) نیز روایت زید بن اسلم میں ہے ”انہ علیہ السلام قال: اذا رقد احدکم عن الصلوٰۃ او نسیھا ثم فزع الیھا فلیصلھا کما کان یصلّیھا فی وقتھا (رواہ مالک مرسلاً) ان روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ فرائض ممنوع نہیں ہیں وہ ان مکروہ اوقات میں بھی پڑھے جاسکتے ہیں اور ہر جگہ پڑھے جاسکتے ہیں رہے نوافل

سو وہ حدیث عقبہ کی وجہ سے ان اوقات میں مکروہ ہیں۔ لیکن حدیث ابو داؤد کی وجہ سے جس میں مکہ معظمہ کا استثناء کیا گیا ہے یا حدیث جبیر بن مطعمؓ "یا بنی عبد مناف! لا تمنعوا احداً طاف بھذا البیت وصلیٰ آیۃ ساعۃ شاء من لیل اونہار (سنن اربعہ، حاکم، ابن حبان) کی وجہ سے کہ اے عبد مناف کے لوگو! بیت اللہ کا طواف کرنے اور یہاں نماز پڑھنے سے کسی وقت بھی لوگوں کو نہ روکو دن رات میں جس وقت چاہیں نماز پڑھ سکتے ہیں، امام شافعیؒ مکہ معظمہ میں نوافل کی ہمہ وقت اجازت دیتے ہیں،

احناف کی طرف سے اس استدلال کے دو جواب ہیں ایک الزامی دوسرا تحقیقی، الزامی جواب یہ ہے کہ حدیث من نام عن صلوٰۃ کا مطلب اگر یہ لیا جائے کہ دن رات میں جب بھی یاد آجائے مکروہ اوقات ہوں یا صحیح نماز پڑھنے کی اجازت ہے، تو حدیث عقبہ بن عامرؓ سے اسکی تخصیص ہو جائیگی کیونکہ حدیث من نام عن صلوٰۃ عام ہے جو سب اوقات کو شامل ہے اور حدیث عقبہ صرف تین وقت کی تخصیص کرتی ہے حالانکہ امام شافعیؒ تخصیص نہیں کر رہے ہیں، نیز جو شخص سونے کے بعد دن نکلے اٹھا تو آیا یہ ادائیگی کہلائیگی یا قضاء؟ اگر ادا ہے تو پھر اوقات کی تخصیص نہیں رہی کیونکہ یہ وقت بھی نماز فجر کی ادائیگی کا ہوا، اور اگر قضاء ہے تو یہ تنگی بالاجماع اس کیلئے نہیں ہے پس اوقات مکروہہ کی حدیث ترک کرنیکی کوئی وجہ نہیں ہے، پھر حدیث میں نماز چھوڑ کر سونا عام ہے خواہ نماز فرض چھوٹی ہو یا نفل، پس حدیث کو فرائض کے ساتھ کیوں خاص کیا گیا اور نوافل پر کیوں نہیں محمول کیا گیا؟ چنانچہ دوسری صحیح حدیث میں ہیکہ رات کو سو جانے کیوجہ سے اگر کسی کا ورد رہ گیا ہو تو اسکو طلوع آفتاب کے بعد دوپہر سے پہلے پڑھ لینا چاہئے علیٰ ہذا اگر کبھی آپ سے تہجد کی نماز رہ جاتی تو اسی طرح طلوع آفتاب تک ادا فرما لیتے تھے، علاوہ ازیں مطلقاً جب بھی یاد آئے پڑھ لینے کا حکم تو امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ بھی نہیں دیتے بلکہ اگر یاد آنے کے وقت وہ محدث بحدث اکبر یا اصغر ہو تو ازالۂ حدث کے بعد ہی ادا کرے گا، پس جیسے دوسری احادیث کی بنا پر ازالۂ حدث کی قید لگائی گئی ایسے ہی صحاح وغیر صحاح کی احادیث مذکورہ کی بنا پر اوقات منہیہ نہ ہونیکی قید بھی لگائی جائے گی،

تحقیقی جواب یہ ہے کہ حدیث من نام عن صلوٰۃ اھ سے یہ سمجھنا کہ صبح کو طلوع آفتاب کے وقت جاگنے سے نماز پڑھنے کی اجازت معلوم ہوتی ہے، صحیح نہیں ہے کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث صحیحین وغیرہ میں اور حدیث عائشہؓ صحیح مسلم میں اسکے معارض موجود ہیں کہ "طلوع یا غروب آفتاب کے وقت تمہیں دانستہ نماز نہیں پڑھنی چاہیئے" اور ظاہر ہیکہ جو طلوع آفتاب کے وقت جاگے گا وہ دانستہ ہی نماز پڑھے گا۔ حالانکہ حدیث سے صراحۃً اسکی ممانعت معلوم ہو گئی۔ بہر حال حدیث عقبہؓ بلا معارضہ رہ جاتی ہے جسمیں اوقات ثلثہ کے اندر عام نماز کی ممانعت ہے فرض ہو یا نفل۔

اور حدیث جبیر بن مطعمؓ کا جواب یہ ہے کہ بے شک امام ترمذی نے اسکی تصحیح کی ہے، ابن حبان اور ابن خزیمہ نے اسکو اپنی اپنی صحیح میں بیان کیا ہے، حاکم، احمد، ابو داؤد، ابن ماجہ، نسائی نے بھی اسکو روایت کیا ہے اسلئے حدیث کی صحت میں کوئی شبہ نہیں۔ لیکن یہ حدیث عام اوقات کے متعلق ہے، اور حدیث عقبہؓ خاص ہے لہذا اسکو پہلی حدیث کیلئے مخصص ماننا پڑے گا بالخصوص امام شافعیؒ کے اصول پر، اور اگر بالفرض تخصیص نہ بھی مانی جائے تب بھی جبیر بن مطعم

کی حدیث سے یہ تو ظاہر ہوتا ہے کہ اوقاتِ مکروہہ میں یہ جواز کو بھی شامل ہے، اور حدیثِ عقبہؓ سے صراحۃً ان اوقات میں نماز کا حرام ہونا معلوم ہو رہا ہے پس ایک روایت سے دلالۃً اباحت اور دوسری روایت سے صراحۃً حرمت معلوم ہو رہی ہے لہذا روایتِ حرمت یعنی حدیثِ عقبہؓ ہی راجح ہوگی، اور چونکہ حدیثِ عقبہؓ کی قوت اور اوقاتِ ثلثہ کی کراہت مشہور و معروف ہے اسلئے بعض روایات میں جو اس کا استثناء آیا ہے اسکو ترجیح نہیں دی جائے گی،

حافظ تورپشتی فرماتے ہیں کہ اگر لاتمنعوا کا حکم صلوٰۃ فی الاوقات المکروہہ کی بنا پر ہوتا تب تو امام شافعیؒ کا استدلال صحیح ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دراصل اسکی وجہ یہ ہے کہ قریشی قبائل بیت اللہ کے چاروں طرف سکونت پذیر تھے اور ہر قبیلہ کیلئے ایک ایک مخصوص باب تھا جو اب تک بھی ان کی طرف منسوب ہے جیسے باب بنی شیبہ، باب بنی سہم، باب بنی مخزوم، اب اطراف کے لوگ بوقتِ دخول فی المسجد ان قبائل کے اوپر ہو کر گزرتے تھے اور بسا اوقات بوقتِ شب وہ قبائل دروازے بند کر دیتے تھے، جس سے زائرین مسجد اور طائفین حرم محروم رہ جاتے تھے، جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی اطلاع دی گئی تو آپ نے ان قبائل کو حکم فرمایا کہ تم کسی وقت بھی دروازے بند نہیں کر سکو گے شب و روز کھول کر ہی رکھنا پڑے گا۔

قولہ فی تخصیص الفرائض الخ یہاں ہدایہ کے نسخے مختلف ہیں، پیش نظر نسخہ تو یہ ہے "والحدیث باطلاقہ حجۃ علی الشافعی فی تخصیص الفرائض وبمکۃ"، اور بعض نسخوں میں عبارت یوں ہے "فی تخصیص الفرائض والنوافل بمکۃ" اور بعض نسخوں میں یہ ہے "فی التخصیص بمکۃ"،

لیکن اختلاف نسخ کے باوجود صاحبِ ہدایہ کی عبارت مسلکِ امام شافعیؒ کی پوری ترجمانی سے قاصر ہے اور وافی عبارت شارح حاوی کی ہے جو حاشیہ ہدایہ میں منقول ہے "ان کل صلوٰۃ لہا سبب متقدم او مقارن فانہا لاتکرہ فی ہذہ الاوقات اھ"، حاصل عبارت یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک ان اوقات میں ہر وہ نماز مکروہ نہیں ہے جسکے لئے کوئی سبب متقدم یا سبب مقارن ہو جیسے قضاءِ فوائت. قضاءِ سنن و نوافل اور اورادیہ، (لعموم قولہ علیہ السلام من نام عن صلوٰۃ اونسیہا فلیصلہا اذا ذکرہا) نمازِ جنازہ (لقولہ علیہ السلام: یا علی! لا تؤخر اربعًا وذکر منہا الجنازۃ اذا حضرت) تحیۃ المسجد، جبکہ مسجد میں بلا غرض تحیہ ان اوقات میں داخل ہو (لقولہ علیہ السلام: اذا دخل المسجد احدکم فلا یجلس حتی یصلی رکعتین) صلوٰۃ استسقاء (لان الحاجۃ الداعیۃ موجود فی الوقت) صلوٰۃ خسوف (اذ ربما یفوت بالانجلاء علی تقدیر التاخیر) طہر کے بعد کی دو رکعتیں، سجودِ شکر، سجود تلاوت،

اور جن نمازوں کے لئے کوئی سبب متقدم یا سبب مقارن نہیں ہے وہ نمازیں ان اوقات میں مکروہ ہیں بجز مکہ معظمہ کے کہ حرم مکہ میں وہ بھی جائز ہیں (کذا فی الحاشیہ):-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

وحجۃٌ علی ابی یوسفَ فی اباحۃِ النفلِ یومَ الجمعۃِ وقتَ الزوالِ

ترجمہ

اور امام ابو یوسفؒ پر بھی حجت ہے جمعہ کے روز زوال کے وقت نفل مباح کرتے ہیں :۔ تشریح :

قولہ وحجۃ علی ابی یوسف الخ بقول حافظ ابن حجرؒ جمہور علماء کے نزدیک نصف النہار کے وقت نماز پڑھنا علی الاطلاق مکروہ ہے جمعہ کا روز ہو یا کوئی اور دن ہو، فتح الملہم میں ہے کہ امام شافعیؒ اور احناف میں سے امام ابو یوسف سے جمعہ کے روز بوقتِ نصف النہار نوافل کی اباحت منقول ہے، ابن تیمیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، اسی سلسلہ میں امام ابو یوسفؒ حدیث ابو ہریرہؓ اور حدیث ابو قتادہؓ دلیل میں پیش کرتے ہیں، حدیث ابو ہریرہؓ مسند امام شافعی میں باخبار ابراہیم بن محمد عن اسحاق بن عبداللہ عن سعید المقبری عن ابی ہریرۃؓ مروی ہے۔ "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوٰۃ نصف النہارِ حتی تزول الشمس الا یوم الجمعۃ" اور حدیث ابو قتادہ کی تخریج امام ابوداؤدؒ نے کی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کرہ الصلوٰۃ نصفَ النہار الا یوم الجمعۃ وقالَ: ان جہنم تسجرُ الا یوم الجمعۃ" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصف النہار کے وقت نماز کو مکروہ قرار دیا ہے بجز یوم جمعہ کے اور فرمایا کہ جمعہ کے علاوہ اس وقت جہنم افروختہ کی جاتی ہے، صاحب ہدایہ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ

(۱) حدیث عقبہ بن عامرؓ اپنے اطلاق کی وجہ سے امام ابو یوسفؒ پر بھی حجت ہے (۲) صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ روایت مذکورہ میں استثنا منقطع ہے جسمیں بقاعدہ اصول مستثنیٰ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوتا ہے (۳) محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ استثناء احناف کے نزدیک تکلم بالباقی کا نام ہے تو حکم نہی غیر یوم جمعہ کے ساتھ مقید ہوا لہذا بوقتِ تعارض اس پر عقبہ بن عامرؓ وغیرہ کی احادیث کو مقدم کیا جائے گا کیونکہ وہ محرم ہیں اور محرِم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے،

بعض حضرات نے کہا ہے کہ حادثہ اور حکم متحد ہونیسے دونوں روایتیں ایک ہی معنیٰ پر محمول کی جائیں پس جمعہ کا دن مستثنیٰ ہو جائے گا۔ اسی لئے اشباہ میں ہے کہ جمعہ کے دن زوال کے وقت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نفل جائز ہے اور یہی صحیح و معتمد ہے، حلبی شارح منیہ حاوی سے نقل کرتے ہیں کہ فتوی اسی پر ہے لیکن دلیل کی قوت پر نظر کرتے ہوئے طرفین کا قول اصح معلوم ہوتا ہے، ہدایہ اور متون میں بھی یہی مذکور ہے پس اشباہ وغیرہ کا معارضہ قابل قبول نہ ہوگا، سوال متون کی تصحیح التزامی ہے اور یہ تصحیح صریحی ہے اور التزامی کے مقابلہ میں صریحی اقوی ہوتی ہے جیساکہ شامی نے فرائض درمختار کے ایک مسئلہ میں تصریح کی ہے، جواب اگر تصحیح التزامی کے یہ معنیٰ ہوں کہ مطابقی اور صریحی دلالت نہیں بلکہ التزامی دلالت سے ان کی تصحیح ثابت ہوتی ہے تو یقیناً دلالتِ التزامی سے صریحی زیادہ قوی ہوتی ہے لیکن یہ معنیٰ نہیں ہیں بلکہ معنیٰ یہ ہیں کہ اصحاب متون نے صحیح لانے کا التزام کیا ہے پس اول تو خود اسکا صحیح ہونا دوسرے انکے التزام سے صحیح ہونا اسلئے یقیناً قوی ہوگی :۔

قال ولا صلوٰۃ جنازۃٍ لما روینا ولا سجدۃ تلاوۃٍ لانھا فی معنی الصلوٰۃ الا عصر یومہ عند الغروب لانّ السببَ ھو الجزءُ القائمُ من الوقتِ لانہ لو تعلّق بالکلِ لوجبَ الاداءُ بعدہ ولو تعلّق بالجزءِ الماضی فالمؤدّی فی آخر الوقتِ قاضٍ واذا کان کذٰلک فقد اَدّاھا کما وجبَ بخلافِ غیرِھا من الصلوٰۃ لانھا وجبت کاملۃً فلا تتادّی بالناقص

ترجمہ

اور نمازِ جنازہ بھی جائز نہیں، اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے، اور نہ سجدۂ تلاوت، کیونکہ وہ بھی نماز ہی کے معنی میں ہے، مگر آج کی نمازِ عصر غروب کے قریب، کیونکہ وجوبِ نماز کا سبب تو صرف وہی جزء ہے جو وقت سے متصل ہے اسلئے کہ اگر پورے وقت کے ساتھ وجوب کا تعلق ہو تو وقت ختم ہونیکے بعد نماز ادا ہونی چاہیئے اور اگر گذرے ہوئے جزء کے ساتھ تعلق ہو تو آخرِ وقت میں ادا کرنے والا قضا کنندہ ہونا چاہیئے اور جب ایسا ہے تو جیسی واجب ہوئی ویسی ہی ادا کرلی، بخلاف دوسری نمازوں کے کہ وہ کامل واجب ہوئی ہیں تو وہ ناقص وقت میں ادا نہ ہونگی :۔ تشریح :

قولہ ولا صلوٰۃ جنازۃ الخ یہ اول کلام یعنی "لا تجوز الصلوٰۃ" پر معطوف ہے اور "لما روینا" سے مراد حدیث عقبہ بن عامرؓ کے الفاظ "وان نقبر فیہن موتانا" ہے مطلب یہ ہے کہ اول تو حدیثِ عقبہ میں مطلقاً نماز سے ممانعت ہے نفل ہو یا فرض، وتر ہو یا نذر، دوسرے دفن سے مراد نمازِ جنازہ ہے جیسا کہ پہلے ثابت کیا جا چکا اور چونکہ سجدۂ تلاوت بھی شرائط طہارت، ستر عورت، استقبالِ قبلہ کے لحاظ سے نماز جیسا ہوتا ہے اسلئے حکماً بھی دونوں کو ایک سمجھا جائے گا، اور بعض حضرات نے کراہت کی وجہ آفتاب پرستوں کی مشابہت قرار دی ہے، سوال سجدۂ تلاوت اگر نماز جیسا ہے تو نماز کی طرح قہقہہ سے سجدۂ تلاوت بھی فاسد ہو جانا چاہیئے، جواب حدیث قہقہہ میں نماز سے مراد مخصوص نماز ہے جس میں رکوع و سجدہ ہوتا ہے لہذا دوسری چیز جو نماز کے حکم میں ہو وہ اس سے نہیں ٹوٹے گی (نہایہ) یا بالفاظِ دیگر یوں کہنا چاہیئے کہ قہقہہ سے وضوء کا ٹوٹنا خلافِ قیاس ہے اس لئے اپنے مورد تک محدود ہوگا اور اس سے متجاوز نہ ہوگا :۔

قولہ الا عصر یومہ الخ یہ "ولا عند غروبہا" سے استثناء ہے مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے نمازِ عصر نہیں پڑھی یہاں تک کہ غروبِ آفتاب کا وقت آگیا تو اس کو پڑھ لینے کی اجازت ہے، لیکن اگر کسی دوسرے وقت فجر یا ظہر کی نماز قضاء ہوگئی تو اسکو ایسے وقت میں ادا کرنا جائز نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ وجوبِ نماز کا سبب اسکے اوقات ہیں لیکن وجوبِ نماز کا سبب پورا وقت نہیں ہوتا ورنہ نماز کی ادائیگی پورا وقت گذرنے کے بعد ہوا کرتی لوجوب تقدیم السبب علی المسبب بجمیع اجزائہ،

پھر پورے وقت کے ربع یا خمس وغیرہ کے سبب ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں اسلئے پورے وقت کے کسی جزء کو سبب کہا جائیگا اور وہ وقت کا وہ جزء ہے جو مقارنِ ادا ہے کیونکہ اگر گذرے ہوئے جزء کو سبب

مانا جائے تو وقت کے آخری حصہ میں ادا کرنے سے نماز قضا کہلانی چاہئے اسلئے کہ جو جزء سبب مانا تھا اسکے ساتھ تو نماز ادا نہیں ہوئی اس کے گذرنے کے بعد ایسے وقت ادائیگی ہوئی جو موجب نہیں ہے بلکہ جزء موجب کی وجہ سے جو کچھ ذمہ واجب تھا وہ اب ادا کر دیا اور یہی معنی ہیں قضاء نماز کے ۔

اور اگر سبب ہونے کا تعلق آئندہ آنیوالے جزو سے ہو تو وہ ہنوز سبب نہیں ہے جب آئندہ آئیگا تب اس میں کلام کیا جائے گا کہ اپنی موجودگی میں سبب ہوگا یا اپنے گذرنے پر سبب ہوگا، اگر گذرنے پر سبب بنا تب تو پچھلا اشکال وارد ہوگا۔ اور اگر حالیہ جزء ہونیکی بنا پر سبب بنا تو یہی ہمارا مدعا ہے کہ جزء مقارن سبب ہوتا ہے۔ پس جس نے نماز عصر نہیں پڑھی تو آخری جزء چونکہ موجود ہے اور وہی موجب ادا ہے بلکہ بہت زیادہ محدود ہو کر سبب ادا ہوا ہے کہ گنجائش تاخیر بھی نہیں رہی اسلئے اسکو حکم ہوا کہ ضرور ادا کرے پس اس نے تعمیلاً للحکم ادا کر دی، اب جیسا یہ جزء ہوگا ویسی ہی ادائیگی ہو جائے گی اگر ناقص واجب ہوئی تو ادائیگی بھی ناقص ہو جائیگی کیونکہ شریعت نے اس ناقص وقت کو بھی عصر کا وقت قرار دیا ہے، پھر کراہت اس تاخیر میں ہے ادائیگی نماز میں کوئی کراہت نہیں کیونکہ وہ تو اس نے حکماً ادا کی ہے (عینی، عنایہ، عین الہدایہ) :-

قولہ فقد اداہا کما وجبت الخ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر بات یہی ہے کہ جیسی نماز واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کر لی گئی تو اصفرار شمس کے بعد گذشتہ کل کی قضاء عصر جائز ہونی چاہئے اس واسطے کہ جب نماز کا وجوب آخر وقت میں ہوا ہے تو سبب، ناقص ہوا اور جب اس نے اگلے روز وقت مذکور میں نماز پڑھی تو جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کی ہے، جواب یہ ہے کہ وجوب کو جو جزء آخر کی طرف مضاف کیا جاتا ہے وہ اسی وقت تک ہے جب تک وقت باقی ہو، اور جب وقت نکل جائے تو پھر وجوب جمیع وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے اذ لیس بعض الوقت بالاضافۃ اولی من البعض بعد خروج الوقت ،

سوال اگر کوئی کافر اصفرار کے بعد اسلام لایا اور اس نے ابھی نماز عصر ادا نہیں کی تھی کہ وقت گذر گیا تو اگلے روز بعد الاصفرار اس کی قضا جائز ہونی چاہئے کیونکہ اسکے حق میں وجوب کی اضافت جمیع وقت کی طرف محال ہے، جواب شیخ بزدوی کہتے ہیں کہ اس مسئلہ کی بابت کوئی روایت نہیں ہے اور قاعدہ کے مطابق جائز ہونی چاہیئے، البتہ شمس الائمہ فرماتے ہیں کہ جائز نہ ہوگی اسلئے کہ وقت گذرنے کے بعد نماز اسکے ذمہ صفت کمال کے ساتھ ذین ہو گئی کیونکہ نقص تو وقت کے سبب سے تھا جو زائل ہو چکا لہذا نقص بھی مرتفع ہوگا۔

بخلاف سجدۂ تلاوت کے کہ اگر سجدہ کی آیت مکروہ وقت میں تلاوت کی اور اس کو ادا نہیں کیا یہاں تک کہ اسی جیسا دوسرا مکروہ وقت آگیا اور اس میں ادا کیا، یا مکروہ وقت میں نفل نماز شروع کی پھر اسکو فاسد کر دیا اسکے بعد اسی جیسی دوسرے مکروہ وقت میں اسکی قضا کی تو یہ جائز نہ ہوگا، وجہ فرق یہ ہیکہ سجدۂ تلاوت درحقیقت قضا نہیں ہے اسلئے کہ وہ تو بلا تعین زمان تلاوت کی وجہ سے واجب ہے وکذا الذی شرع فیہ ثم افسدہ لیس بواجب علیہ الا لصیانۃ ما مضی والصیانۃ تحصل بالاداء فی مثلہ (تبیین الحقائق) :-

قال رض والمرادُ بالنفیِ المذکورِ فی صلوٰۃِ الجنازۃِ وسجدۃِ التلاوۃِ الکراھۃُ حتی لو صلاّھا فیہ اوتلا سجدۃً فیہ وسجدَھا جاز لانہا ادّیت ناقصۃً کما وجبت اذ الوجوبُ بحضورِ الجنازۃِ والتلاوۃِ

ترجمہ: صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ نمازِ جنازہ اور سجدۂ تلاوت میں مذکورہ نفی سے مراد کراہت ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے ان اوقات میں نماز پڑھی یا ان میں آیتِ سجدہ تلاوت کی اور سجدہ کرلیا تو جائز ہوگا اسلئے کہ جیسے ناقص واجب ہوئی ویسی ہی ادائیگی ہوگئی کیونکہ وجوب جنازہ کے آنے اور تلاوت کرنے سے ہوتا ہے :- تشریح:

قولہ قال رض الخ اس قول کا مقصد یہ ہے کہ فرائض و واجبات نمازوں کے حق میں عدمِ جواز کا مطلب یہ ہے کہ اوقاتِ مذکورہ میں انکا انعقاد ہی نہ ہوگا بجز اس دن کی نمازِ عصر کے اور جب کسی فرض یا واجب کا انعقاد ہی نہ ہو (کامل ہو یا ناقص) اسکی ادائیگی نہیں ہوسکتی، اسی طرح جو امور ملحق بالفرائض ہیں جیسے نمازِ جنازہ، سجدۂ تلاوت اگر ان کا وجوب مباح وقت میں ہو مثلاً جنازہ آگیا یا سجدہ کی آیت تلاوت کرلی تو ان کی ادائیگی مکروہ وقت میں نہ ہوگی بلکہ انکا انعقاد ہی نہ ہوگا، ہاں اگر یہ امور مکروہ وقت میں پائے گئے یعنی جنازہ مکروہ وقت میں آیا یا مکروہ وقت میں سجدہ کی آیت تلاوت کی تو ان اوقات میں ان کی ادائیگی بھی صحیح ہوجائیگی، خلاصہ یہ کہ نمازہ جنازہ اور سجدۂ تلاوت کے حق میں نفی مذکور سے مراد کراہت ہے بخلاف اوقات ثلٰثہ میں ادائیگی فرائض کے کہ اسکی بابت لاتجوز الصلوٰۃ کی نفی حقیقۃً بمعنی عدم جواز ہے،

اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس صورت میں لفظ لاتجوز فرائض کی بہ نسبت عدمِ جواز میں مستعمل ہوا اور نماز جنازہ وسجدۂ تلاوت کی بہ نسبت کراہت میں مستعمل ہوا اور یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے جو جائز نہیں، صاحب عنایہ اس کا جواب دیتے ہیں قلت یقدر الفعل فی المعطوف بمعنی الکراہۃ حتی یکونا مرادین بلفظین ولا محذور فیہ ہم اس پر صـ ۲۹۴ و صـ ۲۹۵ میں مفصل کلام کرچکے :-

(فائدہ) نماز تین قسم کی ہوتی ہے فرض، واجب، نفل، فرض کی پھر تین صورتیں ہیں (۱) فرض قطعی۔ جیسے نماز پنجگانہ اور نمازِ جمعہ (۲) فرضِ کفایہ جیسے نماز جنازہ (۳) فرض عملی۔ جیسے نماز وتر بقول امام ابوحنیفہؒ۔ ان کا حکم یہ ہے کہ اوقاتِ مکروہہ میں یہ منعقد ہی نہیں ہوتے تو ادا بھی نہ ہونگے، بجز نمازِ جنازہ کے جو اسی وقت آیا ہو کہ بلا تاخیر اسکو ادا کرلے، اور بجز اس روز کی نمازِ عصر کے کہ وہ غروب کے وقت منعقد ہوجائے گی اور اس کا توڑنا جائز نہ ہوگا۔ یہ اور بات ہے کہ اتنی تاخیر کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا،

دوسری قسم یعنی واجب کی دو قسمیں ہیں (۱) واجب ذاتی۔ جسکا وجوب شریعت کی جانب سے ثابت ہو جیسے نماز وتر (بقول امام ابوحنیفہؒ) نمازِ عیدین، اور جو انکے ساتھ ملحق ہوں جیسے سجدۂ تلاوت (۲) واجب غیر ذاتی جس کا وجوب شریعت کی جانب سے نہ ہو بلکہ بندہ نے از خود واجب کرلی ہو مثلاً کسی نے مطلق یا مقید طور پر نذر کرلی تو۔ مکروہ وقت کی قید لگائی ہو یا صحیح وقت کی بہر صورت یہ نذر واجب بغیر ذاتی سمجھی جائے گی (باقی بر صـ ۳۰۵)

ویکرہ ان یتنفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس و بعد العصر حتی تغرب لما روی انہ علیہ السلام نہی عن ذلک

ترجمہ: اور نماز فجر کے بعد طلوع شمس تک اور نماز عصر کے بعد غروب شمس تک نوافل پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے:۔ تشریح:

قولہ ویکرہ ان یتنفل الخ احناف کے یہاں نماز فجر وعصر کے بعد نوافل پڑھنا مکروہ ہے مؤکدہ ہوں یا غیر مؤکدہ حضرت حسن بصریؒ، سعید بن المسیب، علاء بن زیاد اسی کے قائل ہیں اور بقول ابراہیم نخعی۔ صحابہؓ کی ایک جماعت کا قول یہی ہے کیونکہ حضرت عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے "انہ نہی عن الصلوٰۃ بعد الفجر حتی تطلع الشمس وعن الصلوٰۃ بعد العصر حتی تغرب الشمس"۔ (صحیحین) کہ نماز فجر کے بعد طلوع آفتاب تک اور نماز عصر کے بعد غروب آفتاب تک نماز پڑھنے سے آپنے منع فرمایا ہے،

صحیحین میں حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے بھی اسی طرح روایت ہے، اور امام ترمذیؒ نے روایت مذکورہ کے بعد لکھا ہے کہ اس باب میں حضرت علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، ابوسعید خدریؓ، ابوہریرہؓ، عقبہ بن عامرؓ، عبداللہ بن عمرؓ، سمرہ بن جندبؓ، سلمہ بن الاکوعؓ، زید بن ثابتؓ، معاذ بن جبلؓ، عفراء، کعب بن عجرہؓ ابوعمامہؓ، عمرو بن عنبسہؓ، یعلی بن امیہؓ، اور حضرت معاویہؓ سے روایات مروی ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے چند اور صحابہ کرام کے ناموں کا بھی اضافہ کیا ہے، پس یہ حدیث نہایت قوی درجہ کی ہے اور کوئی دوسری حدیث اس کے معارض بھی نہیں ہے،

البتہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، "قالت: ماترک النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی بیتی قط لاسرا ولا علانیۃ رکعتین قبل الفجر ورکعتین بعد العصر" (مسلم) کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی صبح کی نماز سے پہلے اور عصر کی نماز کے بعد دو رکعتیں نہیں چھوڑتے تھے نہ پوشیدہ اور نہ علانیہ، اسی طرح صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے۔

(بقیہ ص۳۰۴)

لیکن نفل نماز اگر شروع کرنے بعد توڑ دی مکروہ وقت میں شروع کی ہو یا صحیح وقت میں بہر حال ابطال عمل کیوجہ سے اسکی قضا لازم ہوگی، اسی طرح دوگانہ طواف بھی واجب غیر ذاتی ہے اور سجدۂ سہو اسی کے ساتھ ملحق ہے، پس وجوب ذاتی ہو یا غیر ذاتی ان میں انعقاد نہیں بجز ایسی نذر کے جسکے ادا کرنے کی انہی اوقات میں نذر کی ہو، اور ایسی نوافل کی قضا ہوگی جن کو انہی اوقات میں شروع کر کے توڑا ہو یا وہ سجدۂ تلاوت جو انہی اوقات میں تلاوت کرنے سے واجب ہوا ہو، ان تینوں صورتوں میں کراہت تحریمی کے ساتھ ادائیگی ہوگی اور دوسرے مباح وقت میں ادا کرنا واجب ہوگا،

نماز کی تیسری قسم جو نفل تھی وہ سنت مؤکدہ ہو یا غیر مؤکدہ بہر حال اوقات مکروہہ میں انکا انعقاد اور ادائیگی ہو جائیگی مگر کراہت تحریمی کے ساتھ کہ انکو توڑ کر مباح وقت میں ادا کرنا واجب ہوگا کذا فی الحواشی (عین الہدایہ) :۔

"قالت : والذی ذھب بہ ماترکہما حتی لقی اللہ وما لقی اللہ حتی ثقل عن الصلوٰۃ وکان یصلی کثیراً من صلوتہ قاعداً تعنی الرکعتین بعد العصر، وکان لایصلیہما فی المسجد مخافۃ ان یثقل علی امتہ وکان یحب مایخفف عنہم۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ اسکی قسم جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دنیا سے لے گیا، آپؐ نے ان دو رکعتوں کو نہیں چھوڑا یہاں تک کہ اللہ سے ملاقی ہوگئے اور آپؐ کی وفات اس وقت ہوئی جب آپ سے بآسانی نماز نہیں پڑھی گئی، اور آپؐ ان دو رکعتوں کو امت کی گرانی کے خیال سے مسجد میں نہیں پڑھتے تھے کیونکہ آپؐ وہی بات پسند فرماتے تھے جو آپؐ کی امت پر آسان ہو، بہرکیف اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عصر بعد دو رکعت پڑھنے پر آپؐ کا التزام تھا،

جواب یہ ہے کہ یہ دو رکعتیں آپؐ کی خصوصیات میں سے تھیں (فتح) علامہ عینی نے ماوردی اور خطابی سے بھی یہی نقل کیا ہے، اور دراصل یہ دو رکعتیں ظہر بعد والی تھیں جو کبھی وفد عبد القیس کی آمد کی وجہ سے نہیں پڑھ سکے تھے جسکی تصریح صحیحین کی روایت کریب اور صحیح مسلم کی روایتِ ابوسلمہؓ میں موجود ہے حضرت کریب کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ، عبد الرحمٰنؓ، اور مسور بن مخرمہ تینوں نے مل کر عصر بعد والی دو رکعتوں کی بابت دریافت کرنے کیلئے مجھے حضرت عائشہؓ کی خدمت میں بھیجا، آپؓ نے جواب دیا کہ اس بارے میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا تھا تو آپؐ نے فرمایا تھا کہ میرے پاس قبیلہ عبد القیس کے لوگ آگئے تھے اپنی قوم کی طرف سے اسلام لانے کیلئے اور میں اس مشغولیت کی وجہ سے دو رکعتیں نہیں پڑھ سکا تھا یہ وہی دو رکعتیں ہیں، پھر کسی عمل کو شروع کرنے کے بعد آپ کی عادت اس پر مداومت کرنے کی بھی تھی، چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، "انہ علیہ السلام کان اذا صلی صلوٰۃً اثبتہا"، یعنی آپ جو عمل کرتے اس پر مداومت کرتے تھے، بہرکیف ان دو رکعتوں کی اصل وہی ظہر کے بعد کی دو رکعتیں ہیں جن پر عصر بعد پڑھنے سے مداومت ہوگئی، رہا اپنے ہی لئے ان کا مخصوص رکھنا اور دوسروں کو ان سے منع کرنا سو اسکی دلیل ابوداؤد کی حدیثِ عائشہؓ ہے کہ، "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود تو عصر بعد دو رکعتیں پڑھتے لیکن دوسروں کو منع فرماتے تھے جیسا کہ آپؐ صوم وصال رکھتے تھے اور دوسروں کو اس سے منع فرماتے تھے"

حضرت سائب بن یزید کا قول ہمارا مؤید ہے، انھوں نے دیکھا کہ حضرت عمر فاروقؓ منکدر کو عصر بعد نماز پڑھنے پر مارتے تھے (مالک) اور یہ واقعہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا جس پر کسی نے نکیر نہیں کی بس گویا اس پر اجماع ہوگیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد یہی قرار پایا کہ عصر بعد نماز جائز نہیں ہے،

حضرت انس رضؓ سے جب عصر بعد نوافل کی بابت پوچھا گیا تو فرمایا کہ فاروق اعظم تو عصر بعد نماز پڑھنے پر ہاتھوں پر مارا کرتے تھے (مسلم)، اس سے معلوم ہوا کہ فاروق اعظم کا معمول اور دستور ہی یہ ہوگیا تھا اسلئے یہ شبہ نہیں ہوسکتا کہ شاید ایک آدھ دفعہ مارا ہو۔ اور پھر رجوع کرلیا ہو، یا بعض صحابہ کو اسکی خبر نہ ہوئی ہو (عین الہدایہ بزیادۃ وتہذیب)

ولا بأس بان يصلى فى هذين الوقتين الفوائت ويسجد للتلاوة ويصلى على الجنازة لان الكراهة كانت لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به لا لمعنى فى الوقت فلم تظهر فى حق الفرض و فيما وجب لعينه كسجدة التلاوة وظهر فى حق المنذور لانه تعلق وجوبه بسبب من جهته و فى حق ركعتى الطواف وفى الذى شرع فيه ثم افسده لان الوجوب لغيره وهو ختم الطواف وصيانة المؤدى عن البطلان

ترجمہ

اور ان دو وقتوں میں فائتہ نمازیں، سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ کراہت تو حقِ فرض کی وجہ سے ہے تاکہ پورا وقت گویا اسی وقت کے فرض میں مشغول ہو جائے، کسی ایسے معنی کی وجہ سے نہیں جو وقت میں پائے جائیں پس خود فرائض کے حق میں یا جو واجب لعینہ ہو جیسے سجدۂ تلاوت اس کے حق میں کراہت ظاہر نہ ہو گی، ہاں اس کا ظہور صلوٰۃ منذور کے حق میں ہو گا کیونکہ اسکے وجوب کا تعلق ایسے سبب سے ہے جو اسی کی جانب سے ہے، اسی طرح دوگانۂ طواف اور اس نماز کے حق میں ظہور ہو گا جسکو شروع کر کے فاسد کر دیا ہو کیونکہ ان میں وجوب لغیرہ ہے اور وہ طواف کا ختم کرنا اور ادا کئے ہوئے فعل کو برباد ہونے سے بچانا ہے :-

تشریح :

قولہ ولا بأس بان یصلی الخ ہمارے یہاں نماز کیلئے پانچ اوقات مکروہ اور ناپسندیدہ ہیں، طلوع و غروب و استواء کے اوقات جن میں کوئی نماز فرض و نفل جائز نہیں حتی کہ نمازِ جنازہ اور سجدۂ تلاوت بھی، اور بعد نماز فجر طلوعِ آفتاب اور بعد نمازِ عصر غروب آفتاب تک قضاء نماز، سجدۂ تلاوت اور نمازِ جنازہ جائز ہیں باقی سب مکروہ ہیں، وجہ فرق یہ ہے کہ پہلے تین اوقات میں نماز کے اندر نقص خود وقت کے نقص کے سبب سے آتا ہے کیونکہ آفتاب کا طلوع و غروب از روئے حدیث شیطان کے دونوں قرن (سینگ) کے درمیان ہوتا ہے اور استواء کا وقت بفحوائے حدیث افروختگیِ جہنم کا وقت ہے تو گویا خود ان اوقات میں کراہت کے معانی رکھے ہوئے ہیں، بخلاف آخر کے دو وقتوں کے کہ ان میں کراہت وقت کی وجہ سے نہیں یعنی خود ان اوقات میں فی نفسہ کوئی برائی نہیں جس سے کراہت آئے بلکہ اسلئے ہیکہ یہ دونوں وقت فرضوں کیلئے رکھے گئے ہیں لہذا کراہت لاجل الوقت نہیں بلکہ لحق الفرض ہے تاکہ پورا وقت فرض نماز کیلئے مشغول ہو، اگر کراہت وقت کی وجہ سے ہوتی تو فجر و عصر کی تاخیر طلوع و غروب سے قبل تک جائز نہ ہوتی حالانکہ تاخیر فرض آخر وقت تک جائز ہے اور ممانعت بھی صرف بعد فرض کیلئے نہ ہوتی بلکہ قبل فرض کیلئے بھی ہوتی، اسی لئے ہر قسم کے فرض و واجب، ادا و قضاء ان وقتوں میں درست ہوئے اور سجدۂ تلاوت و نماز جنازہ بھی واجب لعینہ ہونے کی وجہ سے درست ہوئے، بخلاف دو رکعت بعد الطواف کے کہ وہ واجب لعینہ نہیں بلکہ واجب لغیرہ ہے کیونکہ اس کا وجوب طواف ختم ہونے سے ہوا جو خود اسکا اپنا فعل تھا، علی ہذا نوافل شروع کرنے کے بعد چونکہ واجب ہو جاتی ہیں اس لئے ان کو فاسد کرنیکے بعد اگر اوقات مکروہہ میں ادا کیا تو کراہت

آجائیگی، نذر کا بھی یہی حال ہے کہ جس طرح نفل شروع کرنے سے واجب ہوجاتی ہے اسیطرح نذر ماننے سے بھی واجب ہوجاتی ہے اس لحاظ سے اوقاتِ مکروہہ میں نذر کا ادا کرنا مکروہ ہوگا اگرچہ امام ابویوسفؒ سے ایک روایت عدمِ کراہت کی بھی ہے :-

(تنبیہ) احناف نے جو پانچوں اوقات میں کراہتِ صلوٰۃ کا فیصلہ فرق وتخصیص کے ساتھ کیا ہے وہ بلا دلیل نہیں ہے، لیکن شیخ ابن ہمام نے اعتراض کیا ہیکہ ممانعت کا حکم آخری دو وقتوں میں بھی پہلے تین اوقات کی طرح مطلق ہے، اور نص شرعی کی تخصیص ابتداءً رائے سے کرنا جائز نہیں ہے، جواب یہ ہیکہ تخصیص بالرائے کا مسئلہ وہی ہے جو موصوف نے بتلایا اگرچہ خود حنفیہ کا عمل بھی اسکے خلاف ہے کیونکہ وہ اخلاق ومعاملات کی احادیث میں تخصیص بے تکلف کرتے ہیں، تاہم یہ تسلیم ہیکہ وہ احادیثِ عبادات میں ایسا نہیں کرتے، وجہ یہ ہے کہ اول میں وجہِ حکم واضح و روشن ہوتی ہے اور عبادات میں خفی ہوتی ہے اسی لئے ابن دقیق العید نے تصریح کی ہے کہ وجہ اگر جلی ہو تو تخصیص بالرائے بلا نکیر جائز ہے،

دوسرے یہ کہ یہاں تخصیص ابتداءً تو نہیں ہے کیونکہ وتر کی تخصیص حدیث دار قطنی سے ہو چکی ہے جسکی تصحیح شیخ عراقی نے شرح ترمذی میں کی ہے (یعنی جسکے وتر فوت ہوئے ہوں وہ صبح کے بعد پڑھ لے) ابوداؤد میں ہے کہ جب یاد آئے پڑھ لے، ترمذی میں ہے کہ صبح کو پڑھ لے، یہ مرسل قوی الاسناد ہے اور اس میں مرفوع حدیث بھی ہے مگر اس میں ایک راوی عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم ضعیف ہے، بہرکیف نہی وممانعتِ صلوٰۃ اگرچہ پانچوں اوقاتِ مذکورہ کیلئے وارد ہے مگر امام صاحبؒ نے انکے حکم میں فرق شریعت ہی کے منشا کو سمجھ کر کیا ہے اسلئے کہ شریعت نے حکمِ ممانعت کو ان دو وقتوں میں نمازِ فجر وعصر کے ساتھ وابستہ کیا ہے نہ کہ وقت کے ساتھ جیساکہ باقی تین اوقات کے ساتھ کیا ہے، پھر حضور علیہ السلام کے عمل سے بھی کہ آپ نے بعد عصر دو رکعت پڑھی ہیں یہ ثابت ہوا کہ ان دونوں وقتوں میں نماز کیلئے صلاحیت وتوسع ضروری ہے بخلاف باقی تین اوقات کے :-

قولہ وفیما وجب لعینہ الخ وجوب لعینہ یعنی وجوب ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجوب خود ثابت ہو کسی عارض کی وجہ سے نہ ہو کہ پہلے نفل تھا بعد میں کسی وجہ سے واجب ہوگیا چنانچہ سجدۂ تلاوت دلیل سمعی سے ثابت ہے سوال سجدۂ تلاوت کا وجوب جیساکہ اصول میں مذکور ہے، قربتِ مقصودہ کیلئے ہوا کرتا ہے اسی لئے اس کے قائم مقام رکوع ہوسکتا ہے بخلاف سجدۂ نماز کے کہ رکوع اسکے قائم مقام نہیں ہوسکتا، اس سے معلوم ہوا کہ سجدۂ تلاوت واجب ذاتی اور واجب لعینہ نہیں بلکہ اسکا وجوب لغیرہ ہے یعنی وجوب معنی قربت کی وجہ سے آیا ہے، جواب واجب سے مراد ہر وہ چیز ہے جو ابتداءً ہی واجب مشروع ہوئی ہے، ایسا نہ ہو کہ شروع میں بطور نفل مشروع ہوئی تھی پھر کسی عارض کی وجہ سے واجب ہوگئی مثلاً نماز ظہر کے بعد دو رکعت نفل پڑھنے کی نذر کی تو یہ نذر کی وجہ سے واجب کہلائے گی،

پھر یہ واجب ذاتی کبھی تو بذاتہٖ خود قربتِ مقصودہ ہوتی ہے جیسے فرض نماز، فرض روزہ وغیرہ اور (باقی بر صفحہ ۳۰۹

ویکرہ ان یتنفل بعد طلوع الفجر باکثر من رکعتی الفجر لانہ علیہ السلام لم یزد علیھما مع حرصہ علی الصلوٰۃ

ترجمہ: اور طلوع فجر کے بعد فجر کی دو رکعتوں سے زائد نفل پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے زائد نہیں پڑھی نماز کے انتہائی دلدادہ ہونیکے باوجود:۔ تشریح:

قولہ وبعد الخ طلوع فجر کے بعد نماز فجر سے پہلے سنت فجر کے علاوہ نوافل مکروہ ہیں اور یہ کراہت بقول شیخ الاسلام حق رکعتی فجر کی وجہ سے ہے حتی لو نوی تطوعا کان عن رکعتی الفجر، وجہ یہ ہیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم طلوع فجر کے بعد سنت فجر سے زائد نماز نہیں پڑھتے تھے حالانکہ آپ نماز پڑھنے کے انتہائی دلدادہ تھے، چنانچہ صحیحین میں حضرت حفصہؓ سے روایت ہے،، قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر لایصلی الا رکعتین خفیفتین،، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم طلوع فجر کے بعد صرف دو رکعت نماز خفیف پڑھتے تھے، نیز امام ابو داؤدؒ اور امام ترمذیؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے،، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لاصلوٰۃ بعد الفجر الا سجدتین،، کہ طلوع فجر کے بعد بجز دو رکعت کے کوئی نماز نہیں ہے:۔

(بقیہ صث ٣٠٨)

کبھی قربت مقصودہ نہیں ہوتی جیسے سجدۂ تلاوت کہ شروع سے ہی واجب مشروع ہوا ہے واجب لذاتہ کہلائے گا لیکن اس لحاظ سے کہ ان کا وجوب انبیاء علیہم السلام، ملائکہ وغیرہ صلحاء کی موافقت کیلئے ہوا ہے تو خود مقصود لذاتہ نہ ہوگا، نماز جنازہ بھی اسی قبیل سے ہے چنانچہ حق میت کی وجہ سے اسکو واجب کہا جائے گا اور ابتداءً ہی واجب مشروع ہونے کی وجہ سے واجب ذاتی میں شمار ہوگا (فتح، عین الہدایہ):۔

قولہ وصیانۃ المؤدی الخ صیانۃ المؤدی کا مطلب یہ ہے کہ کسی کام کو شروع کر کے توڑا نہ جائے مثلاً نماز نفل کو شروع کرنے سے پہلے غیر واجب ہوتی ہے اور شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتی ہے بشرطیکہ مستحب وقت میں شروع کی جائے، البتہ درمختار میں مستحب وقت کی تحدید نہیں ہے بلکہ عام ہے کسی وقت بھی شروع کیجائے لازم ہو جائے گی، حاصل یہ کہ نماز فجر وعصر کے بعد نفل نماز مکروہ ہے اگرچہ تحیۃ المسجد ہی کیوں نہ ہو، اور وہ نماز جو واجب ذاتی نہ ہو واجب لغیرہ ہو جیسے نذر نماز، دوگانۂ طواف، سجدۂ سہو اور وہ نماز جسکو مستحب یا مکروہ وقت میں شروع کر کے فاسد کر دیا جائے اگرچہ وہ سنت فجر ہی کیوں نہ ہو یہ سب مکروہ ہیں،

خلاصۂ مقام یہ کہ نماز فجر وعصر کے بعد نماز کے متعلق تفصیل ہے پس واجب ذاتی کی ادائیگی اور فرائض کی قضاء تو مکروہ نہیں ہے البتہ واجب غیر ذاتی اور نوافل مکروہ ہیں اگرچہ نصوص احادیث میں کراہت مطلق ہے کوئی تفصیل نہیں ہے، صاحب ہدایہ نے وجہ تفصیل یہ بیان کی ہے کہ اس کراہت کا تعلق وقت کی ذاتی کراہت سے نہیں ہے بلکہ حق فرائض کی تکمیل کیلئے ہے پس بایں معنی یہ کراہت صرف نوافل اور واجب غیر ذاتی ہی کیلئے ہو سکتی ہے فرائض یا واجب ذاتی کے ساتھ لگانا صحیح نہ ہوگا (عین الہدایہ بتہذیب):۔

ولا يتنفل بعدَ الغروبِ قبلَ الفرضِ لما فيہ من تاخيرِ المغرب۔

ترجمہ

اور غروبِ آفتاب کے بعد فریضۂ مغرب سے پہلے نفل نماز نہ پڑھے، کیونکہ اس سے نمازِ مغرب میں تاخیر ہوگی۔

تشریح: قولہ ولا یتنفل الخ غروبِ آفتاب کے بعد فریضۂ مغرب سے پہلے اذان واقامت کے درمیان نوافل پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟ اسکی بابت علمائے سلف کا اختلاف ہے، امام نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ اسکی بابت دو مذہب ہیں، صحابہ کرامؓ اور تابعین کی ایک جماعت حضرت انسؓ بن مالکؓ، عبدالرحمن بن عوفؓ، ابی بن کعبؓ، ابو ایوب انصاریؓ، ابو الدرداءؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ، سے مروی ہے کہ مغرب سے پہلے دو رکعت نفل پڑھنا درست ہے، اور بقولِ شیخ ابن حزم یہ حضرات اور دیگر اصحابِ شجرہ دو رکعت نفل پڑھتے تھے متاخرین میں سے امام احمدؒ، اسحاق بن راہویہؒ، اور ابن ابی لیلی نے بھی اسکو مستحب مانا ہے، لیکن اکثر علماء وفقہاء کے نزدیک مغرب سے پہلے کوئی نماز نہیں ہے، حضرات خلفاء اربعہ و دیگر صحابہؓ نے نیز امام مالکؒ واحنافؒ نے مکروہ مانا ہے، ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ یہ تو بدعت ہے، سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس وقت میں کسی کو نفل پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا بجز حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے، دلائل دونوں فریق کے پاس موجود ہیں، اور اس اختلاف کا منشا ہی دراصل اس باب کی روایات کا اختلاف ہے چنانچہ امام بخاریؒ نے حضرت انسؓ بن مالک سے روایت کیا ہے کہ۔

کان المؤذن اذا اَذَّنَ قام ناسٌ من اصحابِ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یَبْتَدِرُوْنَ السَّوارِیَ حتی یخرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھُم کذلک یصلون رکعتینِ قبل المغرب ولم یکن بین الاذانِ و الاقامۃِ شیٌٔ وقال عثمانُ بن جبلۃ وابوداؤدُ عَنْ شعبۃَ لم یکن بینھما الّا قلیلٌ۔

جب مؤذن اذان کہتا تو آپؐ کے کچھ اصحاب ستونوں کے پاس چلے جاتے یہاں تک کہ آپؐ تشریف لاتے اور وہ اسی طرح مغرب سے پہلے دو رکعت نماز پڑھتے ہوتے تھے اور اذان واقامت کے درمیان کچھ فصل نہ ہوتا تھا عثمان بن جبلہ اور ابو داؤد، شعبہ سے ناقل ہیں کہ ان دونوں کے درمیان بہت ہی تھوڑا فصل ہوتا تھا۔

نیز امام بخاریؒ اور امام ابو داؤدؒ نے حضرت عبداللہ بن مغفل مزنیؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے، "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: صلوا قبل صلوٰۃ المغرب رکعتین"، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ نمازِ مغرب سے قبل دو رکعت نماز پڑھو، اسی طرح امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن مغفل ہی سے یہ بھی روایت کیا ہے، "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: بین کل اذانین صلوٰۃ ثلاثا لمن شاء" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ ارشاد فرمایا کہ اگر کوئی پڑھنا چاہے تو دونوں اذانوں کے درمیان ایک نماز ہے،

ظاہر ہے کہ اسکے عموم میں مغرب بھی داخل ہے، ابن حبان نے صحیح میں حضرت عبداللہ بن مغفل کی پہلی حدیث میں اتنا اور روایت کیا ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی قبل المغرب رکعتین"،

جواب یہ ہے کہ سنن ابو داؤد کی حدیث ابن عمرؓ "ما رأیت احداً علی عہدِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلیہما ورخّص فی الرکعتین بعد العصر" ان روایات کے معارض ہے کیونکہ اس میں تصریح ہے کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی کو یہ نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا"

امام ابو داؤدؒ اور علامہ منذریؒ نے اس حدیث کی تخریج کے بعد سکوت فرمایا ہے معلوم ہوا کہ حدیث صحیح ہے امام نوویؒ نے خلاصہ میں اسکی اسناد کو حسن مانا ہے، اکابرین صحابہ یعنی خلفاء اربعہ وغیرہ کا عمل بھی اسی پر رہا ہے، چنانچہ امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں بھی دین ابی سلیمان سے روایت کیا ہے،

"انہ سأل ابراہیم النخعی عن الصلوٰۃ قبل المغرب قال فنہاہ نہیا وقال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابا بکر وعمر لم یکونوا یصلونہا"

اور ابن حبان نے جو یہ روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب سے قبل دو رکعتیں پڑھی ہیں سو یہ ایک فوت شدہ نماز کی قضا تھی جسکی تصریح حضرت جابرؓ کی حدیث میں موجود ہے۔

حافظ طبرانی نے مسند الشامیین میں حضرت جابر سے نقل کیا ہے:" قال سألنا نساء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہل رأیتن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الرکعتین قبل المغرب فقلن لا غیر ان ام سلمۃ قالت صلاہما عندی مرۃ فسألتہ ماہذہ الصلوٰۃ فقال نسیت الرکعتین قبل العصر فصلیتہما الآن"

حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ہم نے ازواج مطہرات سے پوچھا کہ تم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مغرب سے پہلے دو رکعت پڑھتے دیکھا ہے؟ سب نے کہا نہیں۔ اور حضرت ام سلمہ نے بتایا کہ میرے یہاں آپؐ نے ایک مرتبہ یہ نماز پڑھی تھی۔ میں نے پوچھا: یہ نماز کیسی ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ میں عصر سے قبل دو رکعتیں بھول گیا تھا ان کو اس وقت پڑھ لیا۔

نیز دار قطنی و بیہقی نے سنن میں اور حافظ بزار نے مسند میں حضرت بریدہ سے روایت کیا ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان عند کل اذانین رکعتین ماخلا المغرب" کہ ہر دو اذانوں کے درمیان (اذان و اقامت کے درمیان) دو رکعت نماز ہے سوائے مغرب کے۔

سوال۔ اس حدیث کی سند میں حیان بن عبید اللہ عدوی ہے جسکے متعلق ابن الجوزی نے موضوعات میں شیخ فلاس سے نقل کیا ہے کہ موصوف نے اسکو کذاب کہا ہے۔ حافظ بیہقی کتاب المعرفہ میں لکھتے ہیں کہ اس نے اس حدیث کی سند اور اس کے متن ہر دو میں غلطی کی ہے (اور بقول حافظ یہ روایت شاذ ہے) سند میں تو غلطی یہ ہے کہ اس نے کہا ہے" ثنا عبد اللہ بن بریدۃ عن ابیہ" حالانکہ یہ صحیحین میں بطریق سعید جریری وکہمس " عن عبد اللہ بن بریدۃ عن عبد اللہ بن مغفل" ہے، اور متن میں غلطی یہ ہے کہ اس میں مغرب کا استثناء ہے حالانکہ خود حضرت بریدہ سے مروی ہے" انہ کان یصلی قبل المغرب رکعتین" معلوم ہوا کہ یہ استثناء غیر محفوظ ہے۔ کیونکہ حضرت بریدہ اپنی روایت کے خلاف نہیں کر سکتے۔

جواب۔ شیخ فلاس نے جس کی تکذیب کی ہے وہ ابو جبلہ حیان بن عبد اللہ دارمی ہے اور یہاں ابو زہیر حیان بن عبید اللہ بصری ہے جسکو حافظ ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے اور ابو حاتم و اسحٰق بن راہویہ نے صدوق کہا ہے، حافظ بزار کہتے ہیں:- "ہو بصری مشہور لیس بہ باس" بہر کیف حیان بن عبید اللہ ثقہ ہے جس نے متن حدیث میں نہ کوئی غلطی کی ہے اور نہ مخالفتِ حفاظ بلکہ ایک زائد مضمون روایت کیا ہے جو حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے بالکل موافق ہے اور ثقہ راوی کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ رہی اسناد کی بات سو اس نے عن عبد اللہ بن مغفل کے بجائے عن ابیہ کہا ہے۔ جسکے متعلق زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ صحابی کے نام میں مخالفت کی ہے وہو غیر قادح فی الحدیث،

علاوہ ازیں امام ابو داؤد نے حضرت ابو ایوب انصاریؓ سے روایت کیا ہے۔ "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لاتزال امتی بخیر مالم یؤخروا المغرب الی ان تشتبک النجوم" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میری امت ہمیشہ بہتری سے رہے گی جب تک مغرب میں دیر نہ کریں گے تارے چمک اُٹھنے تک، یہ حدیث مطول ومختصر ص۲۸۸ پر گذر چکی،

اس میں بتلایا گیا ہے کہ امت کی بہتری نماز مغرب کی تاخیر نہ کرنے میں ہے، اور ظاہر ہے کہ مغرب سے قبل نوافل میں مشغول ہونے سے نماز مغرب میں تاخیر ہوگی، بہر کیف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء اربعہ، اور دیگر صحابہ کرام کی ایک جماعت سے چونکہ قبل از مغرب نماز نہ پڑھنا ثابت ہے اسلئے اسی پر عمل ہوگا، اور جن روایات میں پڑھنے کا ثبوت ہے ان کا جواب مذکورہ تفصیل سے ظاہر ہے،

بعض مالکیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ قبل از مغرب دو رکعت نفل پہلے تھی بعد میں منسوخ ہوگئی، لیکن بظاہر اسکی ضرورت نہیں بلکہ یہ کہنا زیادہ بہتر ہے کہ ایک زمانہ میں صحابہ نے مغرب سے قبل دو رکعت نماز پڑھی ہے لیکن پھر یہ عمل چھوٹ گیا اور ترک ہی پر تعامل ہوگیا، نسخ کی صورت میں اسکی مشروعیت ختم ماننی پڑتی ہے اسکے مقابلہ میں فی نفسہ مشروعیت باقی رکھ کر ترکِ عمل کا فیصلہ زیادہ مناسب ہے:۔

(فائدہ) قبل از فریضۂ مغرب دو رکعت نماز پڑھنے کو عام کتب حنفیہ میں گو مکروہ کہا گیا ہے لیکن شیخ ابن الہمام نے فتح القدیر میں باب النوافل کے تحت اس مسئلہ پر مفصل کلام کے بعد مباح قرار دیا ہے حیث قال "ثم الثابت بعد ہذا ہو نفی المندوبیۃ اما ثبوت الکراہۃ فلا"، اور یہی بہتر و معتمد قول ہے، امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مختصر سی ہلکی دو رکعت پڑھ لے، امام احمد نے ثبوت کی روایت سے صرف ایک بار پڑھی ہے، جیساکہ عمدۃ القاری میں ہے، حافظ ابن حجر کو اس میں غلط فہمی ہوگئی کہ امام احمد نے ایک بار پڑھی تھی پھر جب حدیث پہنچی تو مستقل طور سے پڑھنے لگے:۔

ولا اذا خرج الامام للخطبۃ یوم الجمعۃ الی ان یفرغ من خطبتہ لما فیہ من الاشتغال عن استماع الخطبۃ

ترجمہ: اور نہ اس وقت جب امام جمعہ کے روز خطبہ کیلئے آنے لگے یہاں تک کہ خطبہ سے فارغ ہوجائے کیونکہ اس صورت میں خطبہ کا سننا نہیں ہوسکے گا۔ تشریح:

قولہ ولا اذا خرج الخ خطبہ جمعہ کیلئے امام جب ۔ ممبر کیطرف چلے اسوقت سے لیکر خطبہ کی فراغت تک نوافل مکروہ تحریمی ہیں، ابن العربی نے اسکو جمہور کا قول تبلایا ہے اور یہی صحیح ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور اسحاق بن راہویہ تحیۃ المسجد کی دو رکعت حدیث جابرؓ کی وجہ سے جائز رکھتے ہیں جس میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے اس اثناء میں حضرت سلیک غطفانی رضا آئے تو آپ نے دو خفیف رکعتیں پڑھنے کا حکم دیا (مسلم) جمہور کی طرف سے اس کے کئی جوابات دئے گئے ہیں،

اوّل یہ کہ خطبہ کے درمیان کلام کرنا ممنوع ہے کیونکہ خطبہ بمنزلہ نماز کے ہے پس ہوسکتا ہے کہ یہ اسوقت کا واقعہ ہو جب خود نماز میں بھی کلام ممنوع نہیں تھا، مگر یہ جواب اسلئے صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ حضرت غطفانی رضا کا ایمان لانا ممانعت کلام کے بعد ہوا ہے، نیز فاروق اعظم رضا نے اپنے دور خلافت میں خطبہ کے درمیان حضرت عثمانؓ سے کلام فرمایا تھا (بخاری)

دوم یہ کہ خطبہ سننے اور کلام نہ کرنے کی احادیث معروف ہیں پس حدیث غطفانیؓ دو وجہ سے انکے معارض نہیں ہوسکتی ایک تو اسلئے کہ معارضہ برابر نہیں ہے، دوسرے اسلئے کہ ممانعت اباحت پر مقدم ہوتی ہے، سوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کے بعد ممانعت کا کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے کیونکہ خطبہ منقطع کرکے ہی آپ نے کلام فرمایا ہوگا، لہذا اتنی دیر خطبہ سننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا چنانچہ خفیف نماز پڑھنے کا مشورہ دینا اس کا قرینہ ہے، بہر کیف ظاہر مذہب یہی ہے کہ خطبہ جمعہ کے وقت نماز نہیں پڑھنی چاہئے، لیکن اگر جمعہ سے پہلے سنتیں شروع کردی گئی ہوں اور درمیان ہی میں خطیب ممبر پر جانے لگے تو اس صورت میں چاروں رکعات پوری کرلینے کی اجازت ہے، یہی صحیح ہے، اسی طرف صدر شہید حسام الدین کا میلان ہے (ظہیریہ)

پھر یہ ممانعت نفل کے ساتھ خاص ہے، بخلاف قضاء فوائت کے کہ اگر ترتیب کی مجبوری سے قضا نماز کا جمعہ سے پہلے پڑھنا ضروری ہو تو وہ مکروہ نہ ہوگی ورنہ قضا نماز کا ادا کرنا بھی مکروہ ہوگا، صدر اصغر کے نزدیک نفل کی طرح قضا نماز بھی علی الاطلاق مکروہ ہے اور یہی اقوی ہے کیونکہ ترتیب اگرچہ واجب ہے لیکن اسوقت ساقط ہوجاتی ہے اسلئے خطبہ سننا واجب ہی رہے گا (عینی الہدایہ)۔

قولہ یوم الجمعۃ الخ اگر صاحب کتاب لفظ "یوم الجمعۃ" کو حذف کردیتے تو عبارت اخصر ہوجاتی اور اشمل بھی، اخصر ہونا تو ظاہر ہے اور اشمل ہونا اسلئے کہ یہ حکم خطبہ عیدین، خطبہ استسقاء، خطبہ صلوٰۃ کسوف وخسوف خطبہ نکاح، خطبہ ختم قرآن اور حج کے تین خطبات کو بھی شامل ہوجاتا، کیونکہ ان تمام (باقی بر صـ۳۱۴

باب الاذان

یہ باب اذان کے بیان میں ہے

قولہ باب الخ اسباب و علامات نماز یعنی اوقات کے بعد اعلام و اعلان نماز کا طریقہ بیان کر رہے ہیں جسکو شریعت کی زبان میں اذان کہتے ہیں، اور بیان اوقات کو ذکر اذان پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ اوقات اسباب ہیں، اور سبب اعلام پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ اعلام کا مطلب علم بہ کے وجود کی خبر دینا ہے. تو خبر دینے کیلئے پہلے مخبر بہ کا وجود ضروری ہے. نیز اوقات کا ذکر خواص یعنی علماء کے حق میں ہے اور اذان حق عوام میں اعلام ہے اور خاص عام پر مقدم ہوتا ہے، امام کروری فرماتے ہیں، ”حقیق للمسلم ان یتنبہ بالوقت فاذا لم یتنبہ الوقت فلینبہ الاذان“، کہ مسلمان کیلئے حق تو یہ ہے کہ وہ وقت کے آنے پر متنبہ ہو جائے اور اگر اس سے متنبہ نہ ہوا تو اذان اسے متنبہ کرے گی :۔

قولہ الاذان الخ مسائل و احکام سے پیشتر اذان کے سلسلہ میں چند نفیس بحثیں ہیں، بحث اول لفظ اذان کی لغوی تحقیق، بحث دوم شرعی و فقہی اذان کی حقیقت، بحث سوم بلحاظ اصل و باعتبار تعین اذان کا ثبوت، بحث چہارم اذان کی فرضیت اور اسکی ابتداء بذریعہ وحی ہے یا صرف بذریعہ منام، بحث پنجم اذان کی مشروعیت کب ہوئی؟ ہجرت سے قبل یا ہجرت کے بعد، بحث ششم شریعت میں اذان کا مقام فضیلت. بحث ہفتم مرتبہ کے لحاظ سے امامت افضل ہے یا اذان ؟

تشریح بحث اول : اذان بروزن زمان مصدر ہے بمعنی اعلم اور بعض کے نزدیک اسم مصدر ہے کیونکہ اسکی ماضی اذن اور مصدر تاذین ہے، شیخ ازہری شرح الفاظ مختصر میں کہتے ہیں الاذان اسم من قولک اذنت فلاناً بکذا اوذنہ ایذاناً ای علمتہ، لغۃً مطلق اعلان کو کہتے ہیں یعنی آگاہ و خبردار کرنا، معروف اذان بھی چونکہ وقت

(بقیہ ص ۳۱۳)

خطباب کا حکم یہی ہے (کفایہ، نہایہ، شرح منیہ)

(فائدہ) صاحب درمختار نے اوقات مکروہہ کی بحث کے آخر میں کہا ہے فہذہ نیف وثلثون وقتا کہ یہ کچھ اوپر تیس اوقات ہیں جن میں نماز مکروہ ہے، صاحب غایۃ الاوطار لکھتے ہیں یعنی طلوع آفتاب، استواء، غروب، بعد نماز فجر، بعد نماز عصر، قبل از نماز مغرب، خطبات عشرہ کے وقت، بوقت اقامت فرض، ضیق وقت، قبل از صلوٰۃ عید الفطر، بعد از صلوٰۃ عید الفطر مسجد میں، قبل از نماز عید اضحیٰ، بعد از نماز عید اضحیٰ مسجد میں، عرفات میں جمع تقدیم کے درمیان، مزدلفہ میں جمع تاخیر کے درمیان، بوقت مدافعت بول، بوقت مدافعت براز، ان دونوں کی مدافعت کے وقت، بوقت مدافعت ریح، بوقت حضور طعام جسکی طرف طبیعت مشتاق ہو، اس چیز کے حضور کے وقت جو مانع حضور قلب ہو، نماز عشاء بعد نصف شب، تاخیر مغرب اشتباک نجوم تک :۔

نماز کی خبر دیتی ہے اسلئے اس کو اذان کہتے ہیں، وغلب لاعلام الصلوٰۃ بحیث لا یفہم منہ اذا اطلق الا اذان الصلوٰۃ، ومنہ قولہ تعالیٰ " واذان من اللہ ورسولہ الی الناس یوم الحج الاکبر " وقال اللہ تعالیٰ " واذن فی الناس بالحج یاتوک رجالا " امام نووی نے تہذیب الاسماء واللغات میں لکھا ہے الاذان الاعلام واذان الصلوٰۃ معروف، شیخ ہروی کہتے ہیں " ویقال فیہ الاذان والاذین والایذان، کبھی اذان کا اطلاق اقامت پر بھی ہوتا ہے اور ان دونوں کو اذانان کہا جاتا ہے، چنانچہ حضرت سائب بن یزید سے بخاری وغیرہ کی روایت میں ہے " فلما کان زمن عثمان زاد النداء الثالث علی الزوراء " علامہ قسطلانی کہتے ہیں سماہ ثالثا باعتبار کونہ مزیدا علی الاذان بین یدی الامام والاقامۃ واطلاق الاذان علی الاقامۃ تغلیبا بجامع الاعلام فیہما " نیز ارشاد نبوی " بین کل اذانین صلوٰۃ " بھی اسی قبیل سے ہے، صاحب کتاب کے قول " باب الاذان " میں اذان کو اسی تغلیبی اور عام معنی پر محمول کرنا بہتر ہے، کیونکہ اس باب میں اقامت کا بھی ذکر ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ اس صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے، جواب یہ ہے کہ نہیں کیونکہ یہاں بطریق عموم مجاز اذان سے مراد اعلام صلوٰۃ ہوگا، عام ازیں کہ اذان عرفی ہو یا اقامت، ۔

تشریح بحث دوم : الاذان فی الشرع اعلام مخصوص علی وجہ مخصوص بالفاظ مخصوصۃ یعنی شریعت میں اذان مخصوص الفاظ کے ساتھ ایک خاص طریقہ پر ایک خاص قسم کی اطلاع دینا ہے، اعلام مخصوص سے مراد اوقات نماز شروع ہونیکی اطلاع دینا ہے اور علی وجہ مخصوص سے مراد ترسل، استدارہ اور عدم لحن وغیرہ احکام ہیں جو آگے آرہے ہیں۔ اور الفاظ مخصوص سے مراد عربی زبان کے مخصوص کلمات ہیں، پس اصح قول پر فارسی زبان میں اذان جائز نہ ہوگی اگرچہ اس کا اذان ہونا معلوم ہو جائے۔ جیساکہ مواہب الرحمٰن میں مصرح ہے " حیث قال لایجزی الاذان بالفارسیۃ علی الاصح وان علم انہ اذان،

تشریح بحث سوم : اذان کا ثبوت اصلاً تو آیات قرآنیہ واحادیث نبویہ دونوں سے ہے اور بلحاظ تعین صرف احادیث سے ہے، آیات قرآنیہ یہ ہیں (۱) " واذا نادیتم الی الصلوٰۃ اتخذوہا ہزوا ولعبا " امام رازیؒ نے اسکی تفسیر میں ذکر کیا ہے " دلت الآیۃ علی ثبوت الاذان بنص الآیۃ لا بالمنام وحدہ " (۲) " ومن احسن قولا ممن دعا الی اللہ وعمل صالحا " علامہ بغوی نے معالم میں حضرت عائشہؓ کا قول ذکر کیا ہے اری ان ہذہ الآیۃ نزلت فی المؤذنین، حضرت عکرمہ فرماتے ہیں اری انہ المؤذن، اور حضرت ابو امامہ باہلیؓ فرماتے ہیں عمل صالحا ای صلی رکعتین بین الاذان والاقامۃ (۳) یاایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ "

تشریح بحث چہارم : اذان کی ابتداء بذریعہ وحی ہے یا صرف بذریعہ منام ؟ دونوں قول ہیں بعض نے اس کی ابتداء بذریعہ وحی مانی ہے اور بعض نے بذریعہ منام، لیکن اصح یہ ہے، کہ اذان کی فرضیت اور اس کا تعین حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب سے ہوئی ہے۔ علامہ عینی نے شرح ہدایہ میں لکھا ہے کہ

بعض حضرات اس طرف گئے ہیں کہ اذان کا ثبوت وحیًا ہے نہ کہ ازراہِ منام اور انھوں نے مسندِ بزار کی حدیث علیؓ سے استدلال کیا ہے۔ قال: لما اراد اللہ ان یعلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاذان اتاہ جبریل بدابۃ یقال لہا البراق (الی ان قال) فقال الملک: اللہ اکبر، اللہ اکبر، فقیل من وراء الحجاب: صدق عبدی، انا اکبر، انا اکبر، ثم قال الملک: اشہد ان لا الہ الا اللہ اھ "۔

لیکن یہ روایت ضعیف ہے، خود حافظ بزار نے کہا ہے " ہذا حدیث لا نعلم یروی بہذا اللفظ عن علیؓ الا بہذا الاسناد "، علامہ اصبہانی نے بھی کتاب الترغیب والترہیب میں روایت کی تخریج کے بعد کہا ہے غریب لا اعرفہ الا من ہذا الوجہ، حافظ عماد الدین بن کثیر اپنی تاریخ میں کہتے ہیں کہ علامہ سہیلی نے گو اس حدیث کو صحیح خیال کیا ہے لیکن یہ منکر ہے کیونکہ ابو الجارود زیاد بن المنذر جسکی طرف فرقۂ جارودیہ منسوب ہے وہ اس کی روایت میں متفرد ہے، محقق ابن الہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں حدیث البزار معارض بالخبر الصحیح ان بدء الاذان کان بالمدینۃ علی ما فی صحیح مسلم،

تشریح بحث پنجم: اذان کی مشروعیت کب ہوئی؟ ہجرت سے قبل یا ہجرت کے بعد، اسکے متعلق روایات مختلف ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکی مشروعیت ہجرت سے قبل مکہ میں ہوئی ہے چنانچہ طبرانی نے حضرت ابن عمرؓ سے، دارقطنی نے اطراف میں حضرت انسؓ سے، ابن مردویہ نے حضرت عائشہؓ سے اور بزار وغیرہ نے حضرتِ علیؓ سے یہی روایت کیا ہے۔ ابوبکر رازی نے احکام القرآن میں یہی کہا ہے کہ اذان کی ابتداء شبِ معراج میں ہوئی ہے۔

لیکن یہ تمام روایات ضعیف الاسناد ہیں کیونکہ حدیث ابن عمرؓ کی سند میں طلحہ بن زید متروک ہے اور حدیث انسؓ بقول حافظ ضعیف ہے۔ حدیث عائشہؓ کی اسناد میں ایک مجہول راوی ہے۔ اسی طرح حدیث علیؓ کی اسناد میں زیاد بن المنذر ابو الجارود متروک ہے۔ اس لئے محققین علماء کی رائے یہ ہے کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے بعد ہوئی ہے چنانچہ ابن المنذر نے جزم کے ساتھ کہا ہے کہ قیامِ مکہ کے زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلا اذان نماز پڑھتے تھے اور لوگ خود بخود اندازے سے ایک وقتِ معین پر جمع ہو جاتے تھے یہاں تک کہ آپ نے مدینہ کی طرف ہجرت فرمائی اور یہاں آکر اس کے متعلق مشورہ ہوا جسکی تصریح حدیث ابن عمرؓ و حدیث عبد اللہ بن زیدؓ میں موجود ہے جسکو ہم صاحب ہدایہ کے قول " وہو کما اذن الملک النازل من السماء "، کے ذیل میں ذکر کریں گے۔

محقق ابن الہمام حدیثِ عبد اللہ بن زیدؓ کو ذکر کر کے کہتے ہیں کہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کر کے لکھا ہے کہ میں نے محمد بن یحییٰ ذہلی سے سنا ہے کہ عبد اللہ بن زید کی احادیث میں اس روایت سے زیادہ اصح کوئی روایت نہیں ہے اور محمد بن اسحاق کی یہ روایت صحیح ثابت ہے، ترمذی کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ سے اس حدیث کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ میرے نزدیک یہ صحیح ہے، اس حدیث کو امام احمد نے بھی روایت کیا ہے

جسکی تصحیح امام ترمذی نے کی ہے، ابو عمرو ابن عبد البر کہتے ہیں کہ عبد اللہ بن زیدؓ کے اس قصہ کو صحابہؓ نے مختلف الفاظ کے ساتھ متعدد روایات کے ذریعہ نقل کیا ہے، لیکن اس پر سب متفق ہیں کہ آپ نے اسی وقت اذان کہنے کا حکم دیا اور اس بارے میں تمام آثار و سنن تواتر کے درجہ پر ہیں، رہی بزار کی حدیث علیؓ کہ "اذان کی ابتداء شبِ معراج میں ہوئی ہے"، وہ اس خبر صحیح کے معارض ہے۔

بہر کیف جمہور علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے بعد ہوئی، شیخ تقی الدین کہتے ہیں صحیح یہ ہے کہ اذان کی ابتداء مدینہ طیبہ میں ہوئی ہے، امام بخاری نے بھی صحیح میں آیت "و اذا ناد یتم الی الصلوٰۃ اتخذوہا ہزوا ولعبا" اور آیت "اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ وروی عن ابن عباسؓ ان فرض الاذان نزل مع ہذہ الآیۃ اخرجہ ابوالشیخ ۔

لیکن ہجرت کے بعد کس سنہ میں ہوئی اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ اس کی مشروعیت سنہ ۲ھ میں ہوئی ہے۔ صاحبِ مواہب لکھتے ہیں "وکان فیما قیل فی السنۃ الثانیۃ" ملا علی قاری کہتے ہیں ہ کان شرعیۃ الاذان فی السنۃ الثانیۃ وقیل فی اولہا اھ لیکن جمہور کے نزدیک سنہ مشروعیت ہجرت کا پہلا سال ہے۔ چنانچہ عام اہلِ تاریخ نے اسکو سنہ ایک ہجری کے واقعات میں شمار کیا ہے۔ زرقانی و شوکانی کے نزدیک یہی راجح ہے اسی کو امام نووی نے تہذیب اللغات میں اور صاحبِ درمختار نے اپنی کتاب میں اختیار کیا ہے وبہ جزم الحافظ فی تہذیبہ ۔

تشریح بحث ششم: احادیث میں اذان کے فضائل بکثرت وارد ہیں (۱) حدیثِ ابوہریرہؓ ۔ کہ حضرت بلالؓ کی اذان کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: من قال ہذا یقینا دخل الجنۃ (مسلم)، ابوداؤد، نسائی)

(۲) حدیثِ ابوہریرہؓ ۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا نودی للصلوٰۃ ادبر الشیطان لہ ضراط حتی لا یسمع التاذین فاذا قضی النداء اقبل حتی اذا ثوب بالصلوٰۃ ادبر حتی اذا قضی التثویب اقبل حتی یخطر بین المرء ونفسہ یقول اذکر کذا اذکر کذا لما لم یکن یذکر حتی یظل الرجل لا یدری کم صلی" (متفق علیہ) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب نماز کیلئے اذان کہی جاتی ہے تو شیطان پیٹھ پھیر کر بھاگتا اور گوز مارتا جاتا ہے اور اس حد تک بھاگتا چلا جاتا ہے کہ اذان کی آواز نہ سنے، جب اذان ختم ہو جاتی ہے تو پھر واپس آجاتا ہے اور جب دوبارہ نماز کی اطلاع دیجاتی ہے تو پھر بھاگ جاتا ہے اور جب تثویب ہو چکتی ہے تو پھر واپس آجاتا ہے تاکہ آدمی کے دل میں وسوسے ڈالے، کہتا ہے کہ فلاں بات یاد کر، فلاں بات یاد کر، غرض وہ تمام باتیں جو اس کو یاد نہ تھیں یاد دلاتا ہے یہاں تک کہ آدمی بھول جاتا ہے کہ اس نے کس قدر نماز پڑھی۔

اس حدیث سے بظاہر اذان کی فضیلت نماز سے بھی بڑھی ہوئی معلوم ہوتی ہے مگر واقعہ یہ

ہے کہ ہر عمل کے خواص الگ ہوتے ہیں، اذان میں چونکہ شہادتین کا اعلان ہے اور احادیث میں آتا ہے کہ شہادتِ مؤذن کی گواہی پر خشک و ترچیز اور جن و انس دینگے، پس شیطان کو یہ گوارہ نہیں کہ کوئی بھی کسی مؤذن کے ایمان کی گواہی دے جائے کہ ساری مخلوق مؤذن کیلئے گواہ بنے، اسلئے وہ اذان سنکر بری طرح خائب و خاسر، اور ذلیل و رسوا ہوتا ہے، اور اسکو سننے کی تاب نہ لاکر اس سے اتنی دور بھاگتا ہے کہ آواز نہ سن سکے صحیح مسلم وغیرہ میں ہے کہ روحا تک چلا جاتا ہے جو مدینہ سے ۳۶ میل دور ہے،

اور نماز گو افضلِ عبادات ہے لیکن اس میں یہ خاصہ نہیں ہے کیونکہ وہ خدا کی مناجات و سرگوشی ہے اس میں اعلان کی صورت نہیں ہے اسلئے نماز شروع ہوتے ہی شیطان لوٹ آتا ہے اور اس میں طرح طرح سے خلل اندازی کرتا ہے، وسوسے ڈالتا ہے، خیالات کو افعالِ صلوٰۃ سے ہٹا کر اِدھر اُدھر کرنیکی سعی کرتا ہے حتی کہ جو بات یاد کرنے سے بھی یاد نہ آتی ہو، نماز میں اسکو بھی یاد دلاتا ہے،

ایک شخص کا واقعہ ہے کہ وہ گھر کا اپنا دفینہ بھول گیا، کسی طرح یاد نہ آتا تھا کہ کس جگہ دفن کیا ہے اس نے امام اعظم ابو حنیفہؒ سے عرض کیا، آپ نے فرمایا کہ گھر جا کر رات بھر نفلیں پڑھ اور اس کا خیال رکھ کہ بجز نماز کے دنیا کی کسی بات کی طرف دھیان ہرگز نہ ہو، اس نے اسی طرح کیا تو شیطان نے یہ سوچ کر کہ یہ تو ساری نفلیں اس شان سے پڑھ کر جو امام صاحب نے تبلائی ہیں ایک ہی رات میں خدا کا مقرب ترین بندہ بن جائے گا، اسکو جلد ہی اس دفینہ کی جگہ یاد دلادی، اور اس نے جو نماز ختم کر کے اس جگہ کو کھودا تو دفینہ نکل آیا، امام صاحبؒ کی اس منقبت کے واقعہ کو حافظ ابن حجر نے بھی فتح الباری میں حدیث کے الفاظ "لمالم یکن یذکر" کے تحت ذکر کیا ہے،

(۳) حدیث ابن عباسؓ "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: مَنْ اَذَّنَ سَبْعَ سِنِینَ مُحتسبًا کتبت البراءۃ من النار" (ترمذی) کہ جس شخص نے بہ نیت ثواب سات سال تک اذان دی اس کے لئے جہنم سے براءت لکھدی جاتی ہے،

(۴) حدیثِ معاویہؓ قال: سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: المؤذنونَ اطولُ الناس اعناقًا یوم القیامۃ" (مسلم) قیامت کے روز سب سے زیادہ بلند گردن مؤذن لوگ ہوں گے۔

(۵) حدیث ابو سعید خدری رضؓ "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یَسمع مدیٰ صوت المؤذنِ جنٌّ ولا انسٌ ولا شئٌ الّا شہدَ لہ یوم القیامۃ" (بخاری) آپ نے ارشاد فرمایا کہ مؤذن کی آواز جن و انس جہاں تک سنیں گے قیامت کے روز سب اس کے حق میں گواہی دیں گے،

(۶) حدیثِ انس بن مالکؓ "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا اذن فی قریۃ امنہا اللہ من عذابِ ذلک الیوم" (طبرانی فی معاجمہ الثلاثۃ) جب کسی بستی میں اذان دی جاتی ہے تو اس دن میں وہ بستی عذابِ الٰہی سے محفوظ رہتی ہے، علامہ قسطلانی وحافظ سیوطی وغیرہ نے ذکر کیا ہے

کہ اذان واقامت امتِ محمدیہ کے خصائص میں سے ہے،
تشریح بحث ہفتم: امامت افضل ہے یا اذان؟ اسکی بابت تین قول ہیں، اوّل یہ کہ دونوں برابر ہیں، دوم یہ کہ امامت افضل ہے، سوم یہ کہ اذان افضل ہے، بقول علامہ عینی ہمارے اصحاب نے افضلیّت امامت کو اختیار کیا ہے، اور شوافع کے نزدیک بھی یہی اصح ہے، محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ امامت پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کی مواظبت ثابت ہے بخلاف اذان کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بہ نفس نفیس اذان کہنے کا ثبوت مختلف فیہ ہے، صاحب نہایہ نے شمس الائمہ سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اذان بھی کہی ہے اور بعض اوقات اقامت بھی کہی ہے، چنانچہ حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے " قال: کنت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فلما زالت الشمس اذن واقام وصلی الظہر " درمختار میں بھی ضیاء معنوی سے یہی نقل کیا ہے، اور طحطاوی نے فتاوی رملی سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ آپؐ سواری کی حالت میں تھے، امام ترمذی نے " باب الصلوٰۃ علی الدابۃ " میں حضرت یعلی بن مرہ سے روایت کیا ہے " انھم کانوا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فانتھوا الی مضیق فحضرت الصلوٰۃ فمطروا السماء من فوقھم والبلّۃ من اسفلھم فاذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو علی راحلتہ واقام فتقدم علی راحلتہ فصلی بھم یؤمی ایماءً یجعل السجود اخفض من الرکوع " شیخ قسطلانی نے مواہب میں علامہ سہیلی سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس حدیث سے یہ نکالا ہے کہ آپ نے خود اذان کہی ہے، امام نووی نے بھی اپنی بعض تصانیف میں اسی پر جزم ظاہر کیا ہے،
لیکن جس طریق سے امام ترمذی نے روایت کیا ہے اسی طریق پر مسند امام احمد وسنن دار قطنی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں " فامر بلالاً فاذن اھ " حافظ ابن حجر فتح الباری میں کہتے ہیں کہ ان الفاظ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اذان کہنے والے حضرت بلال ہیں، اور امام ترمذی کی روایت میں اختصار ہے، اور جن روایات میں اذن کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہے وہ بطریق مجاز ہے جیسے کہا جاتا ہے اعطی الخلیفۃ العالم الفلانی الفاً لکنہ اٰمر بہ، البتہ حافظ سیوطی نے شرح بخاری اور شرح ترمذی میں اسی پر جزم کیا ہے کہ آپ سے اذان کہنے کا ثبوت ہے اور اس سلسلہ میں موصوف نے سنن سعید بن منصور کی روایت ابن ابی ملیکہ سے کامیابی حاصل کی ہے " قال: اذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرۃ فقال حی علی الفلاح " لیکن صاحبِ سعایہ فرماتے ہیں کہ یہ حکایتِ حال ہے جس میں عموم نہیں ہوتا، بہر کیف اگر آپ سے اس فعل کا ثبوت صحیح بھی ہو تب بھی مواظبت تو بالیقین ثابت نہیں ہے:-
(فوائد) فائدہ اولیٰ) علامہ قرطبی وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ اذان قلتِ الفاظ کے باوجود مسائل عقیدہ

پر مشتمل ہے کیونکہ اسکی ابتداء اکبریتِ خداوندی سے ہے جو حق تعالیٰ کے وجود اور اسکے کمال کو متضمن ہے، پھر اس میں توحید کا اثبات اور شریک کی نفی ہے اسکے بعد اثباتِ رسالت ہے، پھر شہادت بالرسالۃ کے بعد طاعتِ مخصوصہ کی طرف دعوت ہے، بعد ازاں فلاح وکامرانی یعنی بقاء دائم کی طرف دعوت ہے جسمیں معاد کی طرف اشارہ ہے ثم اعاد ما اعاد توکیداً اھ کذا فی الفتح :-

(فائدہ ثانیہ) سعایہ میں ہے کہ اذان کی اصل وضع تو نماز ہی کیلئے تھی پھر وہ دوسرے مواضع میں بھی مستعمل ہوئی مثلاً ولادتِ مولود پر دائیں کان میں اذان اور بائیں میں اقامت مسنون ہوئی جیساکہ شرعۃ الاسلام میں ہے، کیونکہ ابو یعلیٰ موصلی، ابن السنی اور بیہقی نے (شعب الایمان میں) حضرت حسین بن علیؓ سے روایت کیا ہے،، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من ولد لہ مولود فاذن فی اذنہ الیمنیٰ واقام فی اذنہ الیسریٰ رفعت عنہ ام الصبیان ،، نیز امام احمد، ابو داؤد، ترمذی نے حضرت ابو رافعؓ سے روایت کیا ہے ،، قال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذن فی اذن الحسن بن علی رضؓ حین ولدتہ فاطمۃ رضؓ ،،

جہاں جن بھوت پریت کا اثر ہو وہاں بھی اذان دیجاتی ہے، کیونکہ صحیح مسلم میں سُہیل بن صالح کی روایت ہے جس میں انھوں نے کسی نظر نہ آنے والے کی آواز سُننے کا ذکر اپنے والد ماجد سے کیا تو انھوں نے فرمایا اذا سمعتُ صوتاً فناد بالصلوٰۃ فانی سمعتُ رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال: ان الشیطان اذا نودی بالصلوٰۃ ولّی ولہ حصاص، کہ جب ایسی کوئی آواز سنو تو اذان کہو کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے کہ جب نماز کیلئے اذان کہی جائے تو شیطان گوز مارتا ہوا بھاگتا ہے، نیز بیہقی نے دلائل النبوۃ میں حضرت عمرؓ سے روایت کیا ہے انہ قال: اذا تغولت احدکم الغیلان فلیؤذن فان ذلک لایضرہ ،، اس کو فقیہہ کمال الدین دمیری شافعی نے بھی کتاب حیوۃ الحیوان میں ذکر کیا ہے، طبرانی اور بزار کی حدیثِ ابو ہریرہؓ بھی اسی قسم کی ہے جسکو امام نووی نے الاذکار میں صحیح مانا ہے،

جب سواری کا جانور سرکشی کرے یا کسی بدکردار، بداخلاق آدمی سے واسطہ پڑے تو اسکے کان میں اذان دیجائے، کیونکہ امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں حقوق والدین کی بحث کے تحت یہ روایت ذکر کی ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا استصعب علی احدکم دابتہ اوساء خلق زوجتہ او احد من اہل بیتہ فلیؤذن فی اذنہ ،، مخرج احادیثِ احیاء حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ اسکی تخریج ابو منصور دیلمی نے مسند الفردوس میں حضرت حسین بن علیؓ سے کی ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے،

شیخ رملی نے حاشیہ بحر میں بعض کتب شوافع سے نقل کیا ہے کہ غم زدہ، مرگی کے مریض، اور غضبناک آدمی کے کان میں اذان دینا بھی مفید ہے، شرعۃ الاسلام وغیرہ میں ہے کہ لڑائی کے میدان میں جنگ کے وقت آگ لگ جانے پر اور جنگل میں راستہ گم ہو جانے پر بھی اذان دینی چاہئے، علامہ ابن عابدین شامی نے اذان کے دس مواقع شمار کئے ہیں :-

(فائدہ ثالثہ) جن حضرات نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں اذان کہی ہے وہ پانچ حضرات ہیں ۱۔ بلال بن ابی رباح متوفی ۱۷ھ یا ۱۸ھ یا ۲۰ھ ۲۔ ابن ام مکتوم (عمرو یا عبداللہ یا حصین) ۳۔ سعد (ابن عائذ یا ابن عبدالرحمن) القرظ ۴۔ ابو محذورہ اوس (یا سمرہ یا سلمہ یا سلمان یا معبر) متوفی ۵۹ھ ۵۔ زیاد بن الحارث صدائی شیخ برماوی نے ان حضرات کو ان اشعار میں نظم کیا ہے ؎

لخیر الوری خمس من الغر اذ نوا ✤ بلال ندی الصوت بدا أبعین
وعمرو الذی ام لمکتوم امہ ✤ وبالقرظ اذکر سعدھم اذ بیین
واوس ابو محذورۃ وبمکۃ ✤ زیاد الصدائی نجل حارث لعین

تنبیہات: (تنبیہ اول) امام ابوداؤد، امام ترمذی اور امام ابن ماجہ وغیرہ کی حدیث عبداللہ بن زید کے الفاظ "فسمع ذلک عمر و ھو فی بیتہ اھ" سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اذان کی ابتداء حضرت عبداللہ بن زید کے خواب سے ہوئی۔ عام روایات جنکی تخریج ابوداؤد، ابن ماجہ، بیہقی، حاکم، ابن خزیمہ اور ابن حبان وغیرہ نے کی ہے وہ بھی اسی پر دال ہیں اور یہی محدثین کے یہاں مشہور ہے۔

لیکن صحیحین اور سنن بیہقی ونسائی وغیرہ میں حضرت ابن عمر کی حدیث میں تصریح ہے کہ اذان کا آغاز حضرت عمر فاروق کے قول سے ہوا، صحیح بخاری کی روایت کے الفاظ ہیں۔ "فقال عمر اولا تبعثون رجلا ینادی بالصلوٰۃ فقال صلی اللہ علیہ وسلم یا بلال قم فناد بالصلوٰۃ اھ" تو یہ دونوں قسم کی روایتیں باہم متعارض ہیں۔ نیز مسند امام احمد اور طبرانی کی معجم اوسط کی بعض روایات میں ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق نے یہ خواب دیکھا اور آپ ہی نے سب سے پہلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی خبر دی بلکہ امام الحرمین کی نہایہ میں اور امام غزالی کی وسیط میں کچھ اوپر دس اور جیلی کی شرح تنبیہ میں چودہ اشخاص کے متعلق بھی یہی مذکور ہے، لیکن ابن الصلاح، نووی اور مغلطائی وغیرہ نے اسکی تردید کی ہے

علامہ قرطبی نے حدیث عبداللہ بن زید اور حدیث ابن عمر کے تعارض کو دور کرنے کیلئے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت عمر کا یہ قول عبداللہ بن زید کے خواب سے بعد کا ہے پس "فقال عمر اھ" میں فاء فصیحیہ ہے اور تقدیر عبارت یوں ہے "فافترقوا فرأی عبداللہ بن زید فجاء الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقص علیہ فصدقہ اھ"

لیکن بقول حافظ ابن حجر عبداللہ بن زید کی حدیث کے الفاظ "فسمع ذلک عمر اھ" اسی پر دال ہیں کہ جب حضرت عبداللہ بن زید نے اپنے خواب کا قصہ بیان کیا اس وقت حضرت عمر وہاں موجود نہیں تھے اور حضرت عبداللہ بن زید کے خواب کا قصہ حضرت عمر کے قول مذکور کے بعد ہے،

حافظ ابوبکر بن العربی کی رائے یہ ہے کہ حدیث ابن عمر ضعیف ہے۔ چنانچہ موصوف نے امام ترمذی کی تصحیح پر تعجب کرتے ہوئے کہا ہے "والعجب لابی عیسی یقول حدیث ابن عمر

صحیح وفیہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر باذان لقول عمر وانما امر بہ لقول عبداللہ بن زید وانما جاء عمر بعد ذلک حین سمعہ اھ،،

مگر یہ نظریہ اس لئے صحیح نہیں کہ حدیث ابن عمر کی تصحیح صرف امام ترمذی ہی نے نہیں کی بلکہ دوسرے حضرات نے بھی اس کو صحیح مانا ہے۔ حافظ ابن مندہ نے تو اس کی صحت پر اجماع نقل کیا ہے۔ قاضی عیاض نے شرح مسلم میں ان دونوں روایتوں کے درمیان اس طرح تطبیق دی ہے کہ حضرت عمر کا قول شرعی اذان کے طریق پر نہ تھا بلکہ اس میں صرف اوقات نماز کی اطلاع تھی گویا حضرت بلال رض پہلے الصلوٰۃ جامعۃ کے الفاظ سے ندا دیتے تھے اس کے بعد حضرت عبداللہ بن زید کے خواب سے شرعی اذان کا طریقہ جاری ہوا۔ مذکورہ بالا توجیہات کی بہ نسبت یہ توجیہ مناسب معلوم ہوتی ہے چنانچہ علامہ طیبی اور امام نووی وغیرہ نے اسی کو پسند کیا ہے،

حدیث ابوبکر رض میں تطبیق کی یہ صورت ممکن ہے کہ آپ نے اپنا خواب مکان پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے گوش گذار کیا جب آپ باہر تشریف لائے تو حضرت عبداللہ بن زید نے اپنا خواب نقل کیا اور حضرت بلال رض کی اذان سنکر حضرت عمر فاروق حاضر ہوئے اھ،،

(تنبیہ دوم) مسئلہ یہ ہے کہ غیر انبیاء علیہم السلام کے خواب پر کسی حکم شرعی کو مبنی نہیں کیا جاسکتا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن زید رض کے خواب پر اذان کو کیسے ثابت کیا؟ امام نووی، علامہ قسطلانی اور حافظ ابن حجر مکی وغیرہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اذان کا ثبوت صرف خواب پر عمل کرتے ہوئے نہیں ہے بلکہ یہ اس وحی کی تعمیل پر مبنی ہے جو آپ پر نازل ہوئی تھی اس کی تائید مصنف عبدالرزاق اور ابوداؤد کی مرسل روایت سے ہوتی ہے "ان عمر لما رأی الاذان جاء لیخبر بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فوجد الوحی قد ورد بذلک فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: قد سبقک الوحی،، حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں کہا ہے کہ یہ مرسل روایت اس سے اصح ہے جو داؤدی نے ابن اسحاق سے نقل کی ہے۔ ان جبریل اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل ان یخبرہ عبداللہ وعمر بثمانیۃ ایام:-

(تنبیہ سوم) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن زید رض کو مؤذن نہیں بنایا بلکہ یہ فرمایا کہ تم یہ کلمات بلال رض کو القاء کرو، حالانکہ حضرت عبداللہ ہی اس کے اصل مستحق تھے۔ لکونہ راٰہ، اس کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ حضرت عبداللہ اس وقت بیمار تھے جیسا کہ ابوداؤد کی روایت میں آیا ہے، دوم یہ کہ حضرت بلال رض ان سے زیادہ بلند آواز اور شیریں زبان تھے، چنانچہ ترمذی وغیرہ کی روایت میں ہے کہ حضرت بلال رض کی بابت آپ نے فرمایا "فانہ اندی صوتا منک:-

(باقی بر صـ۳۲۳)

الاذانُ سُنّۃٌ لِلصَّلوٰتِ الخمسِ وَالجمعۃِ لاسواھاللنقلِ المتواترِ

ترجمہ

اذان نماز پنجگانہ اور جمعہ کیلئے سنت ہے نہ کہ ان کے علاوہ کیلئے، نقل متواتر کی وجہ سے :۔ تشریح:

قولہ الاذان سنۃ الخ مسائل و احکام اذان سے متعلق چند امور کا بیان ضروری ہے۔ اوّل یہ کہ اذان کا حکم کیا ہے یعنی فرض ہے یا واجب یا سنّت؟ دوم یہ کہ محلِ اذان کیا ہے، سوم یہ کہ اس کی کیفیت وصفت کیا ہے، چہارم یہ کہ اذان میں ترجیع ہے یا نہیں،

سو صاحبِ کتاب کے قول "الاذان سنۃ" میں امر اول کا بیان ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ ابن المنذر کے نزدیک جماعت کے حق میں اذان فرض ہے حضر میں ہو یا سفر میں، ابو علی کے نزدیک اذان فی الجملہ فرض ہے قاضی شوکانی نے نیل الاوطار میں لکھا ہے کہ اکثر اہلِ بیت، امام احمد، امام مالک اور اصطخری وغیرہ اذان و اقامت دونوں کے وجوب کی طرف گئے ہیں۔ عطاء بن ابی رباح اور بقول صاحب بحر امام اوزاعی کے نزدیک اقامت واجب ہے نہ کہ اذان، اور ابو طالب کے نزدیک اس کا عکس ہے یعنی اذان واجب ہے نہ کہ اقامت، احناف اور شافعی کے نزدیک دونوں سنت ہیں، محیط، کافی، قاضیخاں، بدائع اور ہدایہ وغیرہ کتب احناف میں یہی مذکور ہے کہ اذان و اقامت دونوں سنت موکدہ ہیں

(بقیہ ص ۳۲۲)

(تنبیہ چہارم) عوام میں یہ مشہور ہے کہ حضرت بلال رض شین کی جگہ سین بولتے تھے، حافظ سخاوی المقاصد الحسنہ میں فرما ہیں کہ اسکو موفق بن قدامہ نے المغنی میں ذکر کیا ہے فقال روی ان بلالاً کان یقول اسھد ان لا الہ الا اللہ بالسین المھملۃ، لیکن برہان سفاقسی نے مزی سے نقل کیا ہے کہ یہ بات صرف زبان زد ہے باقی ہم نے یہ کسی کتاب میں نہیں دیکھا، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ اسکی تو کوئی اصل ہی نہیں ہے :۔

(تنبیہ پنجم) جب احادیث میں اذان کی بہت زیادہ فضیلت وارد ہے تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت کیوں نہیں فرمائی؟ اسمیں کیا حکمت ہے، سو بعض حضرات نے اسکی حکمت یہ بیان کی ہے کہ کلماتِ اذان میں اشہد ان محمد رسول اللہ بھی ہے، اگر آپ اذان پر مواظبت فرماتے تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ محمد آپ کے علاوہ کوئی اور ہے، لیکن یہ وجہ اسلئے مخدوش ہے کہ صرف اتنی بات کا وہم ایسی منقبت عظیمہ کے ترک کا سبب نہیں ہو سکتا بالخصوص جبکہ آپکے خطبات میں "اشہد ان محمد ارسول اللہ" کہنا ثابت ہے، نیز تشہد میں اشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ ہے نہ کہ اشہد انی رسول اللہ وعبدہ، بعض لوگوں نے وجہ حکمت تزکیۂ نفس قرار دی ہے جو شانِ رسالت سے بعید ہے، یہ وجہ اسلئے قابلِ تامل ہیکہ خصائص جمیلہ کا اظہار علی الاطلاق مکروہ نہیں ہے لقولہ تعالیٰ "واما بنعمۃ ربک فحدث" بلکہ وہ اظہار مکروہ ہے جو ازراہِ تکبر ہو، اسلئے بہتر وجہ یہ ہیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ اذان سے زیادہ اہم امور جہاد و تعلیم وغیرہ میں مشغول رہتے تھے اسلئے آپ نے اذان پر مواظبت نہیں فرمائی لان اشتغالہ بہ کان موجباً لوقوع الخلل فی ہذہ الامور ا۔

صاحب نہایہ نے تحفہ سے نقل کیا ہے کہ یہ ہمارے عام مشائخ کا قول ہے، حافظ ابن عبدالبر نے امام مالک اور انکے اصحاب سے بھی یہی نقل کیا ہے امام نووی فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ، اسحاق اور جمہور اسی کے قائل ہیں البتہ ہمارے بعض مشائخ اذان کے وجوب کی طرف گئے ہیں کیونکہ امام محمد سے مروی ہے کہ "اگر کسی جگہ کے مسلمان بالاتفاق اذان کہنا چھوڑ دیں تو ان سے قتال حلال ہے" امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ وہ لوگ مارنے اور قید کرنے کے لائق ہیں اور یہ شان واجب ہی کی ہوتی ہے، محقق ابن الہمام فتح القدیر میں اسی کی طرف مائل ہیں، فانہ قال: قد یقال عدم الترک مرۃً دلیل الوجوب فینبغی وجوب الاذان لذلک"

لیکن شیخ شرنبلالی مراقی الفلاح میں کہتے ہیں الاصح ان الاذان لیس بواجب، اور امام محمد کے قول مذکور کی توجیہ یہ ہے کہ ترکِ اذان پر قتال اسکے وجوب کی بناء پر نہیں بلکہ اسکے شعائرِ اسلام ہونیکی وجہ سے ہے چنانچہ قاضی خاں نے تصریح کی ہے کہ اذان وجماعت اسلامی شعائر ہیں، اگر لوگ ان کو چھوڑ دیں تو سلطانِ وقت اول ان کو متنبہ کرے، اگر باز نہ آئیں تو ان سے قتال کیا جائے، پس صحیح یہی ہے کہ اذان سنت مؤکدہ ہے، صاحب نہر وصاحبِ غایہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں قول متقارب ہیں کیونکہ سنتِ مؤکدہ واجب کے حکم میں ہوتی ہے بایں معنی کہ اسکے ترک سے آدمی گنہگار ہوتا ہے:۔

قولہ للصلوات الخمس الخ امرِ دوم یعنی محل اذان کا بیان ہے کہ اذان فرائضِ پنجگانہ اور جمعہ کیلئے مسنون ہے ان کے علاوہ اور نمازوں کیلئے اذان واقامت مسنون نہیں جیسے سنن، وتر، نوافل، تراویح، عیدین، جنازہ استسقاء، چاشت، اوابین، کسوف وخسوف، وغیرہ، پھر للصلوات الخمس اپنے اطلاق پر ہے کہ حضر میں ہو یا سفر میں، ادا ہوں یا قضا، بہرحال ان کے لئے اذان سنت ہے، فی المواہب، "ولو منفرداً اداءً وقضاءً سفراً و حضراً"، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قضا نمازِ فجر اذان واقامت کے ساتھ پڑھی ہے، البتہ صلوات سے مراد صلواتِ رجال ہیں کیونکہ عورتوں کے حق میں اذان واقامت سنت نہیں ہے، فی المواہب "الاذان مکروہ للنساء اتفاقاً ولا تسن الاقامۃ"، وفی البنایۃ "لیس علی النساء اذان واقامۃ وان صلین بجماعۃ"، امام احمد اور ابو ثور بھی اسی کے قائل ہیں، امام شافعی کے اس سلسلہ میں تین قول ہیں، اول یہ کہ ان کیلئے نہ اذان ہے نہ اقامت، دوم یہ کہ دونوں مستحب ہیں، سوم یہ کہ اقامت مستحب ہے نہ کہ اذان، کتاب الام میں اسی کو اصح کہا ہے:۔

قولہ للنقل المتواتر الخ یعنی نمازِ پنجگانہ اور جمعہ کے علاوہ اور نمازوں کیلئے اذان مسنون نہیں ہے اسواسطے کہ صلوٰۃ کسوف وخسوف، تراویح، عیدین اور نمازِ جنازہ کے حق میں اخبار وآثار متواتر ہیں لیکن کسی میں اذان واقامت منقول نہیں ہے بلکہ ابوداؤد وغیرہ کی روایت جابرؓ میں ہے، "صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غیر مرۃ ولا مرتین العیدین بلا اذان ولا اقامۃ" کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نمازِ عیدین ایک دو بار نہیں بلکہ بارہا بلا اذان واقامت پڑھی ہے، امام ترمذی کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اہلِ علم صحابہ وتابعین کا عمل اسی پر ہے:۔

وصفۃ الاذان معروفۃ وھو کما اذن الملک النازل من السماء

ترجمہ

اور اذان کا طریقہ مشہور ہے اور وہ وہ ہے جس طریقہ پر آسمان سے نازل ہونیوالے فرشتہ نے کہی تھی :۔

تشریح: قولہ وصفۃ الاذان الخ امر سوم یعنی کیفیتِ اذان کا بیان ہے کہ اذان کا طریقہ مشہور و معروف ہے یعنی جس طرح آسمان سے نازل ہونیوالے فرشتہ نے اذان کہی تھی، سننِ ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ بن عبد ربہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ -

لما امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالناقوسِ یُعمل لیضرب بہ للناسِ لجمع الصلوٰۃِ طاف بی و انا نائمٌ رجلٌ یحملُ ناقوسًا فی یدہ فقلتُ: یاعبد اللہ! اتبیع الناقوسَ؟ فقال: وما تصنعُ بہ؟ فقلتُ ندعوا بہ الی الصلوٰۃِ، قال: افلا ادُلُّک علی ما ھو خیرٌ من ذلک؟ فقلتُ لہ: بلی، قال فقال تقول اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اشھد ان لا الہ الا اللہ اشھد ان لا الہ الا اللہ اشھد ان محمدا رسول اللہ اشھد ان محمدا رسول اللہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح حی علی الفلاح اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ، قال ثم استاخر عنی غیر بعیدٍ ثم قال تقولُ اذا اُقیمتِ الصلوٰۃ اللہ اکبر اللہ اکبر اشھد ان لا الہ الا اللہ اشھد ان محمدا رسول اللہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح قد قامت الصلوٰۃ قد قامت الصلوٰۃ اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ فلما اصبحتُ اتیتُ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخبرتہ بما رأیتُ فقال: انہا لرؤیا حق ان شاء اللہ فقم مع بلالٍ فالق علیہ ما رأیت فلیؤذن بہ فانہ اندی صوتًا منک فقمتُ مع بلالٍ فجعلتُ اُلقیہ علیہ ویؤذن بہ اھ

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی خبر کرنے کیلئے ناقوس بنانیکا حکم دیا تو مجھے ایک شخص خواب میں دکھائی دیا جو اپنے ہاتھ میں ناقوس لئے ہوئے تھا، میں نے اس سے کہا: بندۂ خدا ناقوس بیچے گا؟ وہ بولا: تم اس کا کیا کروگے؟ میں نے کہا: ہم اس کے ذریعہ سے لوگوں کو نماز کیلئے بلایا کریں گے، وہ بولا: میں تم کو اس سے بہتر چیز نہ بتادوں؟ میں نے کہا: ہاں، اس نے کہا یوں کہا کرو اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اشھد ان لا الہ الا اللہ اشھد ان لا الہ الا اللہ اشھد ان محمدا رسول اللہ اشھد ان محمدا رسول اللہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح حی علی الفلاح اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ، پھر وہ تھوڑا پیچھے ہٹا اس کے بعد بولا کہ تکبیر کیلئے یوں کہا کرو اللہ اکبر اللہ اکبر اشھد ان لا الہ الا اللہ اشھد ان محمدا رسول اللہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح قد قامت الصلوٰۃ قد قامت الصلوٰۃ اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ۔

جب صبح ہوئی تو میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خواب کا پورا قصہ بیان کیا، آپ نے فرمایا: ان شاء اللہ یہ خواب سچا ہے، تو یہ کلمات بلال کو القاء کر وہ اذان دے گا کیونکہ اس کی آواز بلند ہے چنانچہ میں بلال کے ساتھ اٹھ کھڑا ہوا اور ان کو وہ کلمات تبلاتا گیا اور وہ اذان کہتے گئے ۔

ولا ترجیعَ فیہ وھُو ان یُرجعُ فیرفع صوتَہ بالشھادتَینِ بعدَ ما خفض بھما وقال الشافعیُ فیہ ذلک لحدیثِ ابی محذورۃ رضؓ انّ النبی علیہ السلام اَمَرَہ بالترجیعِ ولنا انہ لا ترجیعَ فی المشاھیرِ وکان ما رواہ تعلیمًا فظنّہ ترجیعًا

ترجمہ ــــــــ اذان میں ترجیع کی بحث ــــــــ

اور اذان میں ترجیع نہیں ہے، اور اسکی صورت یہ ہوتی ہے کہ اپنی آواز کو شہادتین کے ساتھ بلند کرے بعد اسکے وہ انکو پست آواز سے کہہ چکا ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اذان میں ترجیع ہے حدیث ابو محذورہؓ کی وجہ سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ترجیع کا حکم فرمایا تھا، ہماری دلیل یہ ہے کہ مشہور روایات میں ترجیع نہیں ہے اور مذکورہ روایت میں آپ نے بطریق تعلیم ایسا کیا تھا جسکو وہ ترجیع سمجھ گئے:۔

تشریح: قولہ ولا ترجیع فیہ الخ امر چہارم یعنی اذان میں ترجیع ہونے اور نہ ہونے کا بیان ہے،

ترجیع کی صورت یہ ہوتی ہے کہ تکبیر کے بعد دو مرتبہ شہادتین کو آہستہ کہکر پھر دو مرتبہ بلند آواز سے کہے شرح مہذب، تحقیق، دقائق، تحریر اور نیل وغیرہ میں اس کی یہی صورت مذکور ہے، امام مالک اور امام شافعی ترجیع کی سنیت کے قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام احمد اس کے قائل نہیں، امام نووی نے لکھا ہے کہ محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک ترجیع اور ترک ترجیع دونوں میں اختیار ہے۔

قولہ لحدیث الخ امام مالک اور امام شافعی کی دلیل حدیث ابو محذورہؓ ہے جسکو اصحاب خمسہ، بیہقی، دارقطنی اور حاکم نے روایت کیا ہے اس میں تفصیلی طور پر ترجیع مذکور ہے بلکہ بعض طرق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صریح حکم "ارجع فمدّ بھا صوتک" بھی موجود ہے۔ احناف کی دلیل حضرت عبد اللہ بن زید کی حدیث ہے جو باب الاذان کے شروع میں گذر چکی، اسکی تخریج ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ، احمد، ابن حبان، ابن خزیمہ اور ابن الجارود وغیرہ نے کی ہے۔ ابن الجوزی نے "التحقیق" میں لکھا ہے کہ احادیث تاذین میں اصل یہی حدیث ہے اور اس میں ترجیع نہیں ہے۔ حافظ بیہقی نے کتاب المعرفہ میں اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں محمد بن یحیی ذہلی کا قول نقل کیا ہے کہ فضل اذان کے سلسلہ میں حضرت عبد اللہ بن زید کی حدیث سے زیادہ اصح کوئی حدیث نہیں ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ سے اس حدیث کی بابت پوچھا آپ نے فرمایا میرے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے۔

نیز ابو داؤد، نسائی، ابن خزیمہ، ابن حبان، ابو عوانہ، دارقطنی اور بیہقی نے حضرت عبد اللہ بن عمر سے روایت کیا ہے انہ قال "انما کان الاذان علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتین مرتین والاقامۃ مرۃ مرۃ اھ" اس میں بھی ترجیع نہیں ہے:۔

قولہ وکان ما رواہ الخ حدیث ابو محذورہؓ جس سے امام شافعی نے استدلال کیا ہے اسکا جواب جو محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں ذکر کیا ہے اور غنیۃ المستملی میں شیخ حلبی نے اسکی تحسین بھی کی ہے یہ ہے کہ اول تو

حافظ طبرانی نے معجم اوسط میں حضرت ابو محذورہؓ سے یوں روایت کیا ہے "حدثنا احمد بن عبدالرحمٰن بن عبداللہ البغدادی حدثنا ابوجعفر النفیلی حدثنا ابراہیم بن اسمٰعیل بن عبدالملک بن ابی محذورۃ یقول انہ سمع اباہ ابا محذورۃ یقول القی علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاذان حرفاحرفا اللہ اکبر اللہ اکبر اھ" اس روایت میں ترجیع کا ذکر نہیں ہے بس حضرت ابو محذورہؓ کی دونوں روایتیں متعارض ہونے کی وجہ سے ساقط ہوئیں اور احناف کی حجت عبداللہ بن زید کی روایات معارضہ سے محفوظ ہیں جن میں ترجیع نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر کا یہ کہنا کہ طبرانی کی روایت مختصر ہے اس لئے بے سود ہے کہ جب روایت میں ایک ایک حرف کی تعلیم کا ذکر ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ اذان میں ترجیع ہو اور اس کا ذکر نہ کیا جائے۔

اگر معارضہ سے محفوظ بھی مان لیں تب بھی حدیث ابو محذورہ سے ترجیع کی سنیت ثابت نہیں ہوتی اس واسطے کہ بقول امام طحاوی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو محذورہ کو اذان کی تعلیم دے رہے تھے اور تعلیم کے موقعہ پر اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک ایک بات کو بار بار دہرانے کی نوبت آتی ہے چنانچہ یہاں بھی ایسا ہی ہوا کہ حضرت ابو محذورہ نے پہلے شہادتین کو آہستہ کہا تھا اس لئے آپ نے بلند آواز سے دہرانے کا حکم دیا ابو محذورہ اس سے یہ سمجھے کہ یہ ترجیع ہمیشہ کیلئے ہے۔

علامہ ابن الجوزی نے التحقیق میں حدیث ابو محذورہ کی توجیہ یوں کی ہے کہ عام طور پر اہل مکہ اور خود ابو محذورہ کو چونکہ توحید و رسالت میں ابھی پورا رسوخ نہیں ہوا تھا اس لئے آپ نے انھیں کلمات پر زیادہ زور دیا تاکہ اس میں رسوخ تام حاصل ہو جائے۔

دار قطنی، بیہقی اور امام نسائی وغیرہ نے جو حضرت ابو محذورہ کی اذان کا مفصل قصہ روایت کیا ہے اس کے الفاظ "فسمعنا صوت المؤذن ونحن متنکبون فصرخنا نحکیہ ونستہزی بہ" اور "فقال قم فاذن بالصلوٰۃ فقمت ولاشئ اکرہ الیّ من النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومما یامرنی بہ" سے اس توجیہ کی تائید ہوتی ہے اسی کے قریب قریب توجیہ فقیہ ابو زید دبوسی نے الاسرار میں ذکر کی ہے اور ان کی اتباع میں شیخ اکمل اور سغناقی وغیرہ شراح ہدایہ نے بھی اس کو ذکر کیا ہے، بہر کیف مشہور روایات میں کہیں ترجیع کا ذکر نہیں ہے نہ یہ ترجیع فرشتے کی اذان میں ہے جس نے خواب میں حضرت عبداللہ بن زید کو اذان کی تلقین کی تھی اور نہ اذانِ بلال میں ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں دس سال تک بلا ترجیع کے ہوتی رہی اسی لئے احناف و حنابلہ اس کے قائل نہیں ہیں:۔

(تنبیہ) منح الغفار میں منیع سے منقول ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ ہمارے نزدیک ترجیع کا نہ ہونا تو ثابت ہے لیکن اگر کوئی ترجیع کرے تو کیا اذان مکروہ ہوگی؟ قلت: ما رأیت اطلاق الکراہۃ علیہ غیر انہ ذکر فی المبسوط فی وجہ الاستدلال علی کراہۃ التلحین، قال ولہذا یکرہ الترجیع فی الاذان (انتہی) البتہ ملتقی الابحر میں ہے کہ ترجیع و تلحین مکروہ ہے، صاحب نہر نے بھی (باقی برصفحہ ۳۲۸)

ويزيدُ في اذانِ الفجرِ بعدَ الفلاحِ الصلوٰةُ خيرٌ من النومِ مرّتينِ لأنّ بلالاً رضؓ قال الصلوٰة خيرٌ من النوم حينَ وجدَ النبيَّ عليه السلام راقداً فقال عليه السلام ما احسن هذا! يا بلالُ اجعله في اذانِكَ وخصّ الفجرَ به لانه وقتُ نومٍ وغفلةٍ

ترجمہ

اور زیادہ کرے فجر کی اذان میں حی الفلاح کے بعد الصلوٰۃ خیر من النوم دو مرتبہ، کیونکہ حضرت بلال رضؓ نے الصلوٰۃ خیر من النوم کہا جبکہ آپ کو استراحت فرماتے ہوئے پایا تو آپ نے فرمایا: کیا خوب کلمہ ہے یہ اے بلال اسے اذان میں شامل کر لو، اور فجر کی تخصیص اسلئے ہے کہ یہ نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے:۔

تشریح: قولہ ویزید الخ بذل المجہود میں امام شافعی کا قول جدید یہ بتایا ہے کہ تثویب یعنی الصلوٰۃ خیر من النوم کہنا مکروہ ہے چنانچہ طحاوی صـ۸۱ـ میں ہے "کرہ قوم ان یقال فی اذان الصبح الصلوٰۃ خیر من النوم"، اور دلیل یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زید رضؓ کے خواب میں جو اذان کی تلقین ہوئی تھی اس میں الصلوٰۃ خیر من النوم نہیں ہے،

لیکن امام اعظمؒ، صاحبینؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ، اسحاق بن راہویہؒ، سفیان ثوریؒ، زہریؒ، ابو ثورؒ، ابن سیرینؒ، داؤد ظاہری، اصحاب شافعی، حسن بصریؒ، انس بن مالک رضؓ، اور حضرت ابن عمر رضؓ وغیرہم کے نزدیک اذانِ فجر میں حی علی الفلاح کے بعد دو مرتبہ الصلوٰۃ خیر من النوم مشروع بلکہ مستحب ہے، بحر الرائق میں ہے کہ فقہاء نے اس استحباب کی تصریح کی ہے، امام محمدؒ نے بھی اپنے مؤطا میں اسکی طرف اشارہ کیا ہے، کیونکہ حافظ طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت بلال رضؓ سے روایت کیا ہے "انہ اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یؤذنہ بالصبح فوجدہ راقداً فقال: الصلوٰۃ خیر من النوم مرتین فقال النبی (باقی بر صـ۳۲۹ـ)

(بقیہ صـ۳۲۷ـ)

ترجیع اور تلحین مکروہ ہے، صاحبِ نہر نے بھی ترجیع کو مکروہ تنزیہی قرار دیا ہے، لیکن سنن ابو داؤد، مسند امام احمد اور صحیح ابن حبان میں ہے "قال ابو محذورۃ قلت: یا رسول اللہ! علمنی سنۃ الاذان، قال: تقول اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر ترفع بہا صوتک ثم تقول اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان محمداً رسول اللہ اشہد ان محمداً رسول اللہ تخفض بہا صوتک ثم ترفع صوتک بالشہادۃ اشہد ان لا الہ الا اللہ اھ"، اس روایت کا ظاہر سوق اسی کا مقتضی ہے کہ ترجیع کا ثبوت بحکم نبی علیہ السلام ہے جس میں تاویلات مذکورہ کی گنجائش نہیں ہے، اسی لئے صاحب بحر نے لکھا ہے کہ ظاہر عباراتِ فقہاء سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے یہاں ترجیع مباح ہے نہ سنت ہے نہ مکروہ، حضرت شاہ صاحب کی رائے بھی یہی ہے کہ ترجیع کا انکار یا تاویل درست نہیں کیونکہ وہ مکہ معظمہ میں رہی ہے اور امام شافعی کے زمانہ تک بھی باقی تھی اسی لئے انہوں نے اسکو اختیار کیا تھا، اور اختلاف صرف افضلیت کا ہے جواز و عدم جواز کا نہیں ہے:۔

والاقامۃ مثل الاذان الا انہ یزید فیہا بعد الفلاح قد قامت الصلوٰۃ مرتین ہکذا فعل الملک النازل من السماء وھو المشہور ثم ھو حجۃ علی الشافعیؒ فی قولہ انہا فرادی فرادی الا قولہ قد قامت الصلوٰۃ

ترجمہ : (اقامت یعنی تکبیر کا بیان)

اور اقامت اذان ہی کی طرح ہے الا یہ کہ اس میں حی علی الفلاح کے بعد قد قامت الصلوٰۃ دو مرتبہ زائد کہے آسمان سے نازل ہونیوالے فرشتہ نے ایسا ہی کیا تھا اور یہی مشہور ہے، پھر یہ امام شافعی پر حجت ہے ان کے اس قول کے بارے میں کہ اقامت فرادی فرادی ہے بجز قد قامت الصلوٰۃ کے :۔ تشریح :

قولہ والاقامۃ الخ صاحب کتاب اذان کے بعد اقامت کو بیان کر رہے ہیں، دونوں کی مناسبت ظاہر ہے کیونکہ جس طرح اذان مخصوص الفاظ کے ساتھ غائبین کیلئے اطلاع کا ایک خاص طریقہ ہے اسی طرح اقامت بھی مخصوص الفاظ کے ساتھ حاضرین کیلئے اطلاع کا ایک شرعی طریقہ ہے، پھر اقامت کے سلسلہ میں علماء کا دو جگہ اختلاف ہے ایک تو اقامت کے کل کلمات میں اور ایک قد قامت الصلوٰۃ کے علاوہ باقی الفاظ میں۔ سو ربیعہ اور اہلِ مدینہ کے نزدیک کل کلمات مفرد ہیں، قاضی عیاض۔

(بقیہ صفحہ ٣٢٨)

صلی اللہ علیہ وسلم : ما احسن ہذا یا بلال ! اجعلہ فی اذانک " کہ حضرت بلالؓ فجر کی اذان کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی اطلاع دینے کیلئے حاضر ہوئے معلوم ہوا کہ آپ سو رہے ہیں تو انھوں نے کہا الصلوٰۃ خیر من النوم، ان کلمات کو سنکر آپ نے ارشاد فرمایا، ما احسن ہذا اجعلہ فی اذانک ، اسی کے مثل ابو الشیخ بن حیان اصبہانی نے کتاب الاذان میں روایت ذکر کی ہے، امام ترمذی کی حدیث بلالؓ " قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا تثوبنّ فی شئی من الصلوٰۃ الا الفجر ،، میں تثویب کی تفسیر عبد اللہ بن المبارک اور امام احمد نے یہی کی ہے، رہا عبد اللہ بن زیدؓ کی حدیث میں اس کا نہ ہونا سو اس کا جواب یہ ہے کہ جب دوسری احادیث میں اس کا ثبوت ہے تو اسی کا اعتبار ہوگا، نیز حضرت عبد اللہ بن زید کی اذان بالکل ابتدائی واقعہ سے متعلق ہے تو ممکن ہے کہ اس وقت تک یہ کلمہ ثابت نہ ہوا ہو :۔

قولہ بعد الفلاح الخ اس تصریح میں ان لوگوں پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ الصلوٰۃ خیر من النوم کا محل پوری اذان کے بعد ہے جیسا کہ فضلی وغیرہ نے اختیار کیا ہے (مستصفیٰ) وجہ رد یہ ہے کہ تمام روایات میں اسکا محل حی علی الفلاح کے بعد ہی ہے، چنانچہ امام نسائی نے حضرت بلالؓ، ابو محذورہ اور اسود سے روایت کیا ہے انہم قالوا : آخر الاذان لا الٰہ الا اللہ، یہ اسی پر دال ہے کہ الصلوٰۃ خیر من النوم کا اضافہ درمیانِ اذان میں ہے نہ کہ آخر میں، اسی طرح بیہقی، دار قطنی اور ابن خزیمہ نے حضرت ابن سیرین سے نقل کیا ہے آپ فرماتے ہیں ،، من السنۃ ان یقول المؤذن فی اذان الفجر حی علی الفلاح الصلوٰۃ خیر من النوم ،، نیز امام ابو داؤد کی حدیث ابو محذورہؓ میں حی علی الفلاح کے بعد ہے ،، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : فان کانت صلوٰۃ الصبح قلت الصلوٰۃ خیر من النوم اللہ اکبر اللہ اکبر :۔

فرماتے ہیں کہ امام مالک کا مشہور قول یہی ہے تو بقول ابو عمر امام مالک کے یہاں اقامت کے کل کلمات دس ہیں امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے جسکی تصریح امام نووی نے کی ہے۔

امام شافعی، امام احمد، اسحاق، داؤد، ابن المنذر، حسن بصری، مکحول، زہری، اور امام اوزاعی کے نزدیک بھی اقامت کے کل کلمات مفرد ہیں البتہ انکے یہاں قد قامت الصلوٰۃ مستثنیٰ ہے کہ یہ دو مرتبہ ہے، علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ اکثر علماء امصار کا یہی مذہب ہے اور حرمین شریفین، حجاز، بلاد شام و یمن اور دیار مصر و نواحی مغرب میں اسی پر عمل درآمد ہے تو ان حضرات کے یہاں کلمات اقامت گیارہ ہیں، امام نووی نے اسکی تصریح کی ہے اور ایک شاذ قول یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اول و آخر اللہ اکبر ایک مرتبہ اور قد قامت الصلوٰۃ ایک مرتبہ ہے اس صورت میں اقامت کے کلمات صرف آٹھ ہوں گے۔

حضرت سلمہ بن الاکوع، ثوبان، ابو محذورہ، مجاہد، امام ابو حنیفہ، اصحاب حنفیہ، ثوری، ابن المبارک، اور اہل کوفہ، ابن مسعودؓ علیؓ کے نزدیک کلمات اذان کی طرح کلمات اقامت میں بھی تکرار ہے یعنی دو دو مرتبہ ہیں تو ان حضرات کے یہاں کلمات اقامت سترہ ہیں۔

فریق اول کی دلیل حضرت انس بن مالک کی حدیث ہے "قال اُمر بلال ان یشفع الاذان و یوتر الاقامۃ" اس حدیث کو بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، طحاوی، بیہقی، دارمی، طیالسی، عبدالرزاق اور دارقطنی وغیرہ نے مختلف طرق سے روایت کیا ہے جس میں جمیع الفاظ اقامت کے ایتار کا صریح حکم موجود ہے۔

دوسرے فریق کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ، بخاری، مسلم، ابوداؤد، اور بیہقی وغیرہ کی روایات عن اسمٰعیل بن علیہ عن ایوب السختیانی میں "الا الاقامۃ" کا استثناء موجود ہے، مالکیہ اس کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ حدیث میں یہ لفظ مسند نہیں ہے بلکہ مُدرج ہے چنانچہ ابن مندہ اور ابو محمد اصیلی اسی کے مدعی ہیں کہ یہ ایوب سختیانی کا قول ہے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ محل نظر ہے اس واسطے کہ عبدالرزاق نے اسکو ان ایوب متصلاً روایت کیا ہے الفاظ یہ ہیں "کان بلال یثنی الاذان و یوتر الاقامۃ الا قولہ قد قامت الصلوٰۃ" صحیح ابو عوانہ مسند سراج اور مصنف عبدالرزاق میں بھی اسی طرح ہے پس ایوب کی روایت میں ایک ثقہ اور حافظ راوی کی زیادتی ہے جو لامحالہ مقبول ہوگی۔ دوسرے فریق کا استدلال چند احادیث سے ہے۔

(۱) حدیث انسؓ۔ جس کی تفصیل اوپر مذکور ہوئی۔ (۲) ابوداؤد کی حدیث ابن عمر۔ قال کان الاذان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتین مرتین والاقامۃ مرۃ مرۃ غیر انہ یقول قد قامت الصلوٰۃ قد قامت الصلوٰۃ۔

اس حدیث کی تخریج ابوداؤد، نسائی، دارقطنی، بیہقی، حاکم، دارمی، طیالسی، شافعی، ابو عوانہ، ابن خزیمہ، احمد اور ابن حبان نے کی ہے۔ حاکم کہتے ہیں کہ یہ صحیح الاسناد ہے، حافظ ذہبی نے بھی اسکو صحیح کہا ہے۔ وسیأتی الجواب عنہ (۳) حدیث سعد القرظ

ان اذان بلال کان مثنی و اقامتہ مفردۃ" اسکی تخریج ابن ماجہ، بیہقی اور طبرانی نے معجم صغیر میں کی ہے مگر اسکی سند میں عبد الرحمٰن بن سعد اور اس کا باپ سعد بن عمار دونوں ضعیف ہیں حافظ نے عبد الرحمٰن کے ترجمہ میں۔ ابن ابی خثیمہ کا قول نقل کیا ہے کہ یہ ضعیف ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں فیہ نظر، حاکم کہتے ہیں۔ حدیثہ لیس بالقائم، اور اس کے باپ کے ترجمہ میں۔ ابن القطان کا قول نقل کرتے ہیں کہ اس کا اور اس کے باپ کا دونوں کا حال معلوم نہیں۔

(۴) حدیث ابو رافع" قال رأیت بلالا یؤذن بین یدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مثنی و یقیم واحدۃ" اسکی تخریج ابن ماجہ اور ابو الشیخ وغیرہ نے کی ہے مگر یہ بھی ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں معمر بن محمد بن عبید اللہ بن ابی رافع ہے جس کے متعلق امام بخاری فرماتے ہیں کہ یہ منکر الحدیث ہے، عقیلی کہتے ہیں کہ اس کی حدیث پر کوئی متابعت نہیں کرتا۔ ابن حبان کہتے ہیں کہ یہ اپنے باپ سے ایک نسخہ کی روایت میں منفرد ہے، جس کی اکثر احادیث مقلوب ہیں جس سے احتجاج جائز نہیں۔

ابو حاتم نے بعض محدثین سے نقل کیا ہے کہ یہ کذاب ہے اور اس کے باپ کے متعلق امام بخاری فرماتے ہیں کہ منکر الحدیث ہے۔ ابن معین کہتے ہیں کہ یہ لیس بشئ ہے۔ ابو حاتم کہتے ہیں کہ یہ ضعیف الحدیث اور بہت ہی گیا گزرا ہے۔ دار قطنی کہتے ہیں کہ یہ متروک ہے،

(۵) حدیث ابو محذورہ" ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ ان یشفع الاذان و یوتر الاقامۃ" اسکی تخریج دار قطنی اور بیہقی وغیرہ نے کی ہے لیکن یہ بھی ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں ابراہیم بن عبد العزیز بن عبد الملک بن ابی محذورہ ہے جس کو ابن معین نے ضعیف کہا ہے۔ ازدی کہتے ہیں کہ ابراہیم اور اسکے بھائی سب ضعیف ہیں۔

احناف کا استدلال مندرجہ ذیل احادیث سے ہے۔

(۱) حدیث عبد اللہ بن زید" کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعاً شفعاً فی الاذان والاقامۃ" اسکی تخریج ابو داؤد اور ترمذی نے کی ہے جس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جو اذان اور اقامت ہوتی تھی اسکے کلمات دو دو مرتبہ ہیں۔ ابن حزم نے محلی میں اور شیخ ابن دقیق العید نے الامام میں اسکی تصحیح کی ہے قال ابن حزم ہذا اسناد فی غایۃ الصحۃ، وقال الشیخ فی الامام ہو متصل علی مذہب الجماعۃ فی عدالۃ الصحابۃ وان جہالۃ اسمائہم لا تضر،

فریق مخالف کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہ حدیث منقطع ہے، امام ترمذی کہتے ہیں کہ عبد الرحمٰن بن ابی لیلی نے حضرت عبد اللہ بن زید سے نہیں سنا۔ ابن خزیمہ کہتے ہیں کہ نہ حضرت عبد اللہ بن زید سے سنا اور نہ حضرت معاذ سے۔ محمد بن اسحاق کہتے ہیں کہ نہ ان دونوں سے

سنا اور نہ حضرت بلال رضؓ سے۔ کیونکہ حضرت معاذ رضؓ نے طاعون عمواس کے سال سنہ ۱۸ھ میں اور حضرت بلال رضؓ نے سنہ ۲۰ھ میں وفات پائی ہے اور عبدالرحمٰن بن ابی لیلی کی پیدائش فاروقی خلافت کے اختتام سے چھ روز قبل ہے۔ حافظ بیہقی کہتے ہیں کہ ان تمام امور سے حدیث کا منقطع ہونا ثابت ہوتا ہے ،

جواب یہ ہے کہ عبداللہ بن ابی لیلی کا سماع صحابہ کی ایک جماعت سے ثابت ہے جن میں حضرت عمر، عثمان ، سعد بن ابی وقاص ، ابی بن کعب ، مقداد ، کعب بن عجرہ ، زید بن ارقم ، حذیفہ بن الیمان صہیبؓ اور حضرت بلال رضؓ وغیرہ ہیں۔ خود ابن ابی لیلی کا بیان ہے کہ میں نے ایک سو بیس انصاری صحابہ کو پایا ہے۔ نیز عبداللہ بن زید کی وفات سنہ ۳۲ھ میں ہے۔ لما ان الواقدی ذکر بسندہ عن محمد بن عبداللہ بن زید، قال: توفی ابی بالمدینۃ سنۃ اثنتین وثلثین وصلی علیہ عثمان بن عفانؓ ۔ اور ابن ابی لیلی کی پیدائش سنہ ۱۷ھ میں ہے۔ پس عبداللہ بن زید سے ابن ابی لیلی کے امکان سماع میں کوئی اشکال ہی نہیں۔

(۲) حدیث سوید بن غفلہ۔ قال سمعتُ بلالاً یؤذن مثنی ویقیم مثنی ،، اسکی تخریج حاکم نے مستدرک میں، بیہقی نے خلافیات میں اور امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں کی ہے، حاکم نے اس میں انقطاع کا دعوی کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ سوید نے عہد نبویؐ میں حضرت بلالؓ کی اذان و اقامت نہیں سنی۔

جواب یہ ہے کہ اول تو امام طحاوی کی روایت میں "سمعتُ بلالاً" کی تصریح موجود ہے جس کا اعتراف حافظ نے بھی کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ دعوی شوافع کے اس نظریہ پر مبنی ہے کہ حضرت بلالؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکر صدیق کے دور میں اذان نہیں کہی اور یہ نظریہ غلط ہے، کیونکہ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کے دور میں حضرت بلال کا اذان کہنا ثابت ہے جسکی تصریح سعد قرظ کی حدیث میں موجود ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے: "قال اذن بلال حیوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم اذن لابی بکر فی حیوتہ اھ" اور حضرت سوید بن غفلہ گو مدینہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تدفین کے دن آئے تھے تاہم آپ کی حیات میں یہ مسلمان تھے جسکی تصریح کتب اسماء رجال میں موجود ہے، تو عہد نبوی میں حضرت بلال رضؓ کی اذان و اقامت نہ سننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ کے بعد بھی انھوں نے حضرت بلالؓ کی اذان و اقامت نہیں سنی۔ حافظ طبرانی نے مسند شامیین میں بطریق جنادہ بن ابی امیہ حضرت بلال رضؓ سے روایت کیا ہے "انہ کان یجعل الاذان والاقامۃ مثنی مثنی"۔ اس روایت کی اسناد میں گو قدرے ضعف ہے مگر اس سے حدیث سوید بن غفلہ کی تائید ضرور ہوتی ہے۔

(۳) حدیث ابو محذورہ: "یقول علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاقامۃ سبع عشر کلمۃ" اس حدیث کی تخریج ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، طحاوی، طبرانی، دارمی، دارقطنی اور بیہقی نے کی ہے

اس کے متعلق چند باتیں قابلِ لحاظ ہیں۔ اول یہ کہ اس حدیث کو ہمام سے اخذ کرنے والے حجاج بن المنہال ابو عمر، حفص بن عمر الحوضی، ابو الولید طیالسی، عفان، موسیٰ بن داؤد، محمد بن سنان، سعید بن عامر اور عبد اللہ آٹھ حضرات ہیں۔ دوم یہ کہ جمہور محدثین نے ہمام کی توثیق کی ہے اور شیخین و اصحاب سنن نے اس سے احتجاج کیا ہے۔ سوم یہ کہ دوسرے حضرات نے اس کی متابعت کی ہے جیسا کہ طبرانی نے بروایت سعید بن ابی عروبۃ عن عامر اور امام نسائی و حافظ بیہقی وغیرہ نے بطریق حجاج بن المنہال عن ابن جریج عن عثمان بن السائب عن ابیہ و ام عبد الملک بن ابی محذورہ عن ابی محذورہ روایت کی تخریج کی ہے۔ پس ان امور ثلاثہ کے بعد اس حدیث کی صحت میں ذرہ برابر بھی شک نہیں رہتا۔ اسی لئے شیخ ابن دقیق العید نے طریق ترمذی وغیرہ کے متعلق کہا ہے، ہذا السند علی شرط الصحیح اور ابو داؤد وغیرہ کے طریق کی بابت کہتے ہیں رجالہ رجال الصحیح۔ خود امام ترمذی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، قاضی شوکانی نے ابن حجر سے نقل کیا ہے۔ "ان حدیث ابی محذورۃ فی تثنیۃ الاقامۃ مشہور عند النسائی وغیرہ اھ"، اس کے بعد کہتے ہیں کہ حدیث بلال جس میں ایتار اقامت کا حکم ہے اس سے حدیث ابو محذورہ مؤخر ہے کیونکہ حضرت بلالؓ کو افرادِ اقامت کا حکم اس وقت ہوا تھا جب اذان کی مشروعیت ہوئی تھی، اور ابو محذورہ کی حدیث فتح مکہ کے بعد کی ہے لان ابا محذورۃ من مسلمۃ الفتح۔ لہذا حدیث محذورہ کے ذریعہ حدیث بلالؓ منسوخ ہو گئی۔

حافظ بیہقی نے اس حدیث پر اعتراض یہ کیا ہے کہ میرے نزدیک یہ چند وجوہ کی بنا پر غیر محفوظ ہے۔ اول یہ کہ امام مسلم نے اس کی تخریج نہیں کی اگر یہ محفوظ ہوتی تو وہ اس کی تخریج کرتے، شیخ تقی الدین الامام ہیں اس کا جواب دیتے ہیں کہ امام مسلم کا روایت نہ کرنا عدم صحت پر دال نہیں کیونکہ موصوف نے ہر صحیح حدیث کے اخراج کا التزام نہیں کیا۔ دوم یہ کہ حضرت ابو محذورہ سے اس کے خلاف مروی ہے جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں انیس کلمات اذان اور سترہ کلمات اقامت کی تعیین کے بعد عدد میں غلطی واقع ہونے کا امکان ہی نہیں بخلاف دیگر روایات کے جن میں عدد کی تصریح نہیں ہے کہ ان میں اختلاف و اسقاط کا امکان ہو سکتا ہے۔ سوم یہ کہ اس کے مضمون پر نہ حضرت ابو محذورہ نے مداومت کی نہ ان کی اولاد نے۔ اگر یہ حکم ثابت ہوتا تو وہ اس کے خلاف نہ کرتے۔

جواب یہ ہے کہ اس کا تعلق باب ترجیح سے ہے نہ کہ باب تضعیف سے، کیونکہ تصحیح کا رکن اعظم راوی کی عدالت ہے۔ بعض حضرات نے یہ بھی اعتراض کیا ہے، کہ ناسخ کے لئے اصح الاسناد ہونا شرط ہے اور حدیث ابو محذورہ میں یہ بات نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ ناسخ کے لئے صرف صحت ضروری ہے، نہ کہ اصحیت۔

بہرکیف حضرت عبد اللہ بن زید، حضرت بلال، اور حضرت ابو محذورہ کی احادیث (باقی بر ص۳۴۴)

ویترسّل فی الاذانِ ویحدُرُ فی الاقامۃِ لقولہ علیہ السلام اذا اذنتَ فترسّلْ واذا اقمتَ فاحدُرْ وھذا بیانُ الاستحبابِ ویستقبل بھما القبلۃ لانّ النازلَ من السماء اذّن مستقبلَ القبلۃِ ولو ترکَ الاستقبالَ جازَ لحصولِ المقصودِ ویکرہ لمخالفۃِ السنۃِ ویحوّلُ وَجھَہ للصّلوٰۃ والفلاح یُمنۃً وَیُسرۃً لانہ خطابٌ للقوم فیُواجھُھم

توضیح اللغۃ

یترسّل ترسُّلاً آہستگی کرنا، یحدُر (ن، ض) حدرًا۔ تیزی سے پڑھنا، یحوّل تحویلاً پھرانا، منتقل کرنا، یمنۃ دائیں جانب، یسرۃ بائیں جانب، یواجہ مواجہۃً روبرو ہونا :۔ ترجمہ :

اور اذان ٹھہر ٹھہر کر اور اقامت روانی کے ساتھ کہے، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جب اذان کہو تو ٹھہر ٹھہر کر کہو اور جب اقامت کہو تو روانی کے ساتھ کہو، اور یہ بیانِ استحباب ہے، اور اذان و اقامت قبلہ رخ ہو کر کہے، کیونکہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتہ نے اذان قبلہ رُو ہو کر کہی تھی، اگر استقبالِ قبلہ نہ کیا تو یہ بھی جائز ہے حصولِ مقصود کی وجہ سے، لیکن مکروہ ہے خلافِ سنّت ہونیکی وجہ سے، اور حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح کہنے وقت اپنا چہرہ دائیں بائیں پھرائے، کیونکہ یہ قوم سے خطاب ہے لہٰذا ان کی طرف توجہ کرے :۔ تشریح :

قولہ ویترسّل الخ ترسُّل یعنی اذان ٹھہر ٹھہر کر کہنا اور حدر یعنی اقامت جلدی جلدی کہنا سنّت ہے جیساکہ مجمع الانہر میں شرح طحاوی سے منقول ہے، امام نووی نے تہذیب مختصر مزنی اور مہذب میں کہا ہے کہ اذان میں ترسُّل مستحب ہے، شیخ ازہری کہتے ہیں کہ یہ "علی رسُلک" سے ماخوذ ہے یعنی آہستہ و باوقار رہ، البحر الرائق میں ہے کہ ترسُّل کی حد یہ ہے کہ ہر دو کلموں کے درمیان سکتہ کے ساتھ فصل کرے، فوائد میں اسکی تفسیر یوں کی ہے کہ کلماتِ اذان کو دراز کرے اور کلماتِ اقامت میں ایجاز، بہرکیف ترسُّل اذان کا طریقہ یہ ہیکہ ایک سانس میں دو مرتبہ اللہ اکبر کہہ کر ٹھہر جائے پھر دوسرے سانس میں دو مرتبہ اللہ اکبر کہے اسکے

(بقیہ ص ۳۳۳)

سے اور اسود و سلمہ بن الاکوع اور ثوبان کے آثار سے جو طحاوی میں موجود ہیں یہ بات واضح ہو گئی کہ اقامت کا مسنون طریقہ وہی ہے جو احناف کا مذہب ہے، اور ایتار و افراد بعد کی ایجاد ہے جیساکہ حافظ بیہقی نے خلافیات میں حضرت ابراہیم نخعی کا قول روایت کیا ہے کہ اذان کی طرح اقامت بھی دو دو بار تھی۔ سب سے پہلے معاویہ بن ابی سفیان نے اس میں کمی کی۔ ابو الفرج ابن الجوزی کی تحقیق بھی یہی ہے جیساکہ زیلعی شارح کنز نے نقل کیا ہے۔ امام طحاویؒ، عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ نے حضرت مجاہد سے بھی یہی روایت کیا ہے کہ تثنیہ اقامت اصل ہے اور افراد محدث :۔

بعد ہر سانس میں صرف ایک ایک کلمہ کہتا رہے، صرف آخر میں دو دفعہ اللہ اکبر ایک سانس میں کہے، اور اقامت کا حدر یہ ہے کہ اول ایک سانس میں چار دفعہ اللہ اکبر کہے بعد ازاں ایک ایک سانس میں دو دو کلمات کہتا چلا جائے بجز لا الٰہ الا اللہ کے کہ یہ آخری کلمہ ایک سانس میں کہا جائے گا :۔

قولہ لقولہ علیہ السلام الخ اس حدیث کی تخریج امام ترمذیؒ نے حضرت جابرؓ سے کی ہے ،، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لبلال : یا بلالُ ! اذا اذنتَ فترسَّل واذا اقمتَ فاحدُر واجعل بین اذانک واقامتک قدر مایفرغ الآکلُ من اکلہ والشاربُ من شربہ ،، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا : بلال ! جب تم اذان کہو تو ٹھہر ٹھہر کر کہو اور جب اقامت کہو تو برابر کہتے چلے جاؤ اور اذان و اقامت کے درمیان اتنا وقفہ رکھو کہ کھانے پینے والا کھانے پینے سے فارغ ہو جائے ، امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ یہ حدیث عبد المنعم بن نعیم کے طریق ہی سے مروی ہے اور یہ اسناد مجہول ہے اور عبد المنعم کو دار قطنی نے ضعیف اور ابو حاتم نے منکر الحدیث کہا ہے ، حاکم نے اسکو مستدرک میں عمرو بن فائد اسواری کے طریق سے روایت کیا ہے لیکن یہ بھی مطعون ہے ، دار قطنی نے اس کو بھی متروک کہا ہے ، پھر دار قطنی نے اسکو حضرت عمرؓ کا قول اور بیہقی نے حضرت ابن عمرؓ کا فعل روایت کیا ہے اسی لئے اذان و اقامت میں ترسُّل وحدر کی تقسیم کو استحباب پر محمول کیا جائے گا ، چنانچہ اگر دونوں میں ترسُّل یا دونوں میں حدر ، یا اول میں حدر اور ثانی میں ترسُّل کیا گیا تب بھی بلا کراہت جائز ہے (کافی) اور بعض نے اسکو مکروہ کہا ہے یہاں تک کہ قاضی خاں نے تو اقامت کے اعادہ کا حکم بھی دیا ہے اور ابن الجوزی نے توارث کی وجہ اسی کو حق کہا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ دونوں باتوں میں کچھ اختلاف نہیں جواز بھی صحیح ہے اور کراہت بھی ۔ کیونکہ کراہت سے مراد تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے ، چنانچہ بدائع اور غایہ میں اعادہ کو افضل کہا ہے تاہم اذان میں دلیل پر نظر کرتے ہوئے اعادہ ہی کا حکم صحیح ہے جیسا کہ قاضی خان اور محیط میں ہے (لقب الرایہ عین الہدایہ وغیرہ)۔

قولہ ویستقبل بہما الخ استقبالِ قبلہ کی تصریح سننِ ابو داؤد کی حدیث معاذؓ میں ہے ، حیث قال فیہ ،، فاستقبلَ القبلۃَ وقال اللہ اکبر اھ ،، اذان کہتے وقت ترکِ استقبالِ قبلہ مکروہ تنزیہی ہے ، ابن المنذر کہتے ہیں کہ اذان میں استقبالِ قبلہ پر علماء کا اجماع ہے لیکن مسافر کیلئے سواری پر بلا استقبال اذان کہنا جائز ہے البتہ اقامت کیلئے سواری سے اترنا چاہئے لیکن اگر نہ اترا تب بھی جائز ہے (قاضی خان ، خلاصہ ، محیط) حالتِ قیام میں سواری پر بیٹھ کر اذان کہنا ظاہر الروایہ کے اعتبار سے مکروہ ہے لیکن قابلِ اعادہ نہیں ہے (خلاصہ) بیٹھ کر اذان دینا مکروہ ہے (عین الہدایہ) :۔

قولہ ویحوّل الخ اذان کہتے وقت حیعلتین پر دائیں بائیں طرف مڑ جانا چاہئے کیونکہ ائمہ ستہ نے حضرت ابو جحیفہؓ سے روایت کیا ہے ،، انہ رأی بلالاً یؤذن فجعلت اتتبع فاہ ھہنا وھہنا بالاذان ،، (باقی بر ص ۳۳۶)

وَاِنِ اسْتَدَارَ فِی صَوْمَعَتِہٖ فَحَسَنٌ وَمُرَادُہٗ اِذَا لَمْ یَسْتَطِعْ تَحَوُّلَ الْوَجْہِ یَمِیْنًا وَشِمَالًا مَعَ ثَبَاتِ قَدَمَیْہِ مَکَانَہُمَا کَمَا ھُوَ السُّنَّۃُ بِاَنْ کَانَتِ الصَّوْمَعَۃُ مُتَّسِعَۃً فَاَمَّا مِنْ غَیْرِ حَاجَۃٍ فَلَا وَالْاَفْضَلُ لِلْمُؤَذِّنِ اَنْ یَّجْعَلَ اِصْبَعَیْہِ فِیْ اُذُنَیْہِ بِذٰلِکَ اَمَرَ النَّبِیُّ علیہ السلام بِلَالًا رض وَلِاَنَّہٗ اَبْلَغُ فِی الْاِعْلَامِ وَاِنْ لَّمْ یَفْعَلْ فَحَسَنٌ لِاَنَّہَا لَیْسَتْ بِسُنَّۃٍ اَصْلِیَّۃٍ

توضیح اللغۃ

استدار استدارۃً گھومنا، صومعہ، عبادت خانہ، تحول پھر جانا، متسعۃ فراخ، کشادہ، اصبعیہ اصبع کا تثنیہ ہے بمعنی انگلی اذنیہ اذن کا تثنیہ ہے بمعنی کان، اعلام خبر دینا:۔ ترجمہ:

اور اگر منارہ میں گھوم جائے تو بہتر ہے، مراد یہ ہے کہ اگر اپنی جگہ ثباتِ قدمین کے ساتھ دائیں بائیں چہرہ کا پھر جانا ممکن نہ ہو جیسا کہ یہی سنّت طریقہ ہے، بایں طور کہ منارہ نہایت کشادہ ہو، لیکن اگر ضرورت نہ ہو تو گھومنا نہیں چاہئے، اور مؤذن کیلئے افضل یہ ہے کہ اپنی دونوں انگلیاں کانوں میں دے لے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رض کو اس کا حکم دیا تھا، نیز اس طرح اعلان زوردار طریقہ سے ہو جائے گا، اور اگر ایسا نہ کیا تب بھی ٹھیک ہے، کیونکہ یہ سنّتِ اصلیہ نہیں ہے:۔ تشریح:

قولہ وان استدار الخ بحر الرائق میں ہے کہ صومعہ بمعنی منارہ ہے اور یہ اصل میں راہب کے معبد اور اسکی کٹی کو کہتے ہیں، ذکرہ العینی، صاحبِ سعایہ کہتے ہیں کہ علامہ عینی نے یہ بات رمز الحقائق شرح کنز الدقائق میں لکھی ہے اور شرح ہدایہ میں یہ کہا ہے کہ صومعہ اذان خانہ کے اوپر وہ بلند جگہ ہے جہاں کھڑے ہو کر مؤذن اذان کہتا ہے وہی فی الاصل للنصاریٰ، قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر میذنہ کشادہ ہو جسکی وجہ سے (باقی بر صـ ۳۳۷)

(بقیہ صـ ۳۳۵)

حضرت ابو جحیفہ رض فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت بلال رض کو اذان دیتے وقت اپنا منہ اِدھر اُدھر کرتے پایا،

پھر تحویلِ وجہ کی کیفیت یہ ہے کہ حی علی الصلوٰۃ کہتے وقت چہرہ داہنی طرف اور حی علی الفلاح کہتے وقت بائیں طرف پھرانا چاہئے، سلف سے یہی منقول ہے اور یہی اصح ہے جیسا کہ بنایہ، بحر، تبیین اور منیہ میں ہے بعض حضرات کے نزدیک ہر دو کلموں پر دائیں بائیں طرف پھرنا چاہئے، مشائخ مرو اسی کے قائل ہیں اور ابن الہمام نے اسی کو اوجہ کہا ہے، لیکن شیخ خیر الدین رملی نے اپنے بعض حواشی میں ابن الہمام کے قول پر مناقشہ کیا ہے صاحب بحر کہتے ہیں کہ موصوف نے اوجہ تو کہا ہے لیکن اوجہ ہونیکی وجہ بیان نہیں کی:۔

(فائدہ) اقامت کہتے وقت بھی اپنا منہ دائیں بائیں پھرائے یا نہیں؟ اسکی بابت تین قول ہیں اوّل یہ کہ اقامت میں نہ پھرائے کیونکہ اقامت تو اعلامِ حاضرین کیلئے ہے بخلاف اذان کے کہ وہ اعلام غائبین کیلئے ہے دوم یہ کہ اگر محلِ اقامت وسیع ہو تو پھرائے ورنہ نہیں، سوم یہ کہ محل وسیع ہو یا نہ ہو ہر صورت پھرائے، شیخ حصکفی نے اسی کو اختیار کیا ہے، صاحبِ سعایہ کہتے ہیں والحق احریح ہو القول الاول:۔

والتثویبُ فی الفجرِ حیّ علی الصلوٰۃ حیّ علی الفلاح مرّتین بین الاذانِ والاقامۃِ حسنٌ لانّہ وقتُ نومٍ وغفلۃٍ وکرہ فی سائرِ الصلوٰتِ ومعناہ العودُ الی الاعلامِ وھو علی حسب ما تعارفوہ

ترجمہ: اور فجر کی اذان واقامت کے درمیان حی علی الصلوۃ حیّ علی الفلاح دوبارہ دو دفعہ کہنا اچھا ہے، کیونکہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے، باقی نمازوں میں مکروہ ہے، اور تثویب کے معنی تکرار اعلان کے ہیں اور اس کا طریقہ وہی ہے جو لوگوں میں متعارف ہو:

تشریح

قولہ والتثویب الخ التثویب مبدأ ہے اور حسن اسکی خبر ہے، مطلب یہ ہے کہ فجر کی اذان واقامت کے درمیان

قولہ ومعناہ الخ نہایۃ الجزریہ میں ہے، "الاصل فی التثویب ان یجئ الرجل مستفرخا فیلوح بثوبہ لیری ویشتہر فسمی الدعا تثویبًا لذلک وکل داع مثوب"، یعنی تثویب کی اصل یہ ہے کہ کوئی شخص فریادرسی اور دادخواہی کے لئے چیختا ہوا آئے اور بار بار اپنا کپڑا ہلائے تاکہ لوگ اسکو دیکھ لیں، مبسوط میں ہے کہ لغت میں تثویب کے معنی لوٹنا اور واپس ہونا ہے اسی سے کسی کام کے بدلہ کو ثواب کہتے ہیں بایں معنی کہ اسکے عمل کی منفعت اسکی طرف لوٹتی ہے اور بولا جاتا ہے ثاب الی المریض نفسہ جبکہ وہ شفایاب ہو جائے، زیر بحث تثویب میں چونکہ ایک مرتبہ اعلان کے بعد دوبارہ اعلان ہوتا ہے اسلئے اسکے معنی تکرار اعلان کے ہیں:۔

قولہ وہو علی حسب الخ تثویب کیلئے نہ الفاظ مخصوص ہیں اور نہ کوئی طریقہ مقرر ہے، حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح کے ذریعہ سے ہو یا الصلوٰۃ الصلوٰۃ، قامت الصلوٰۃ قامت الصلوۃ، الصلوٰۃ جامعۃ وغیرہ کے ذریعہ سے ہو، بہرحال تثویب ہو جائے گی بلکہ ہر شہر کی تثویب اسکے عرف کے مطابق ہو گی یہاں تک کہ اگر عربی کے علاوہ دوسری علاقائی زبانوں میں تثویب کے الفاظ دہرادئے جائیں تب بھی کوئی مضائقہ نہ ہوگا، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ کھنکارتے وغیرہ کسی اور متعارف طریقہ کو بھی کافی سمجھا جائے گا:

(بقیہ صفحہ ۲۳۶) اپنی جگہ قدم جمائے رکھنے کیساتھ اذان کا مقصود اصلی جو پوری طرح اعلان ہوتا ہے وہ حاصل نہ ہو تو روشندان یا دریچہ میں سے سر نکال کر باہر آواز پہونچانے میں کوئی حرج نہیں:۔

قولہ ان یجعل اصبعیہ الخ مؤذن کیلئے افضل یہ ہے کہ اپنی دونوں انگلیوں کو کانوں میں دے لے کیونکہ ابن ماجہ نے سنن میں اور حاکم نے مستدرک میں سعد قرظ سے روایت کیا ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بلالًا ان یجعل اصبعیہ فی اذنیہ وقال انہ ارفع لصوتک"، اسی طرح طبرانی نے معجم میں حدیث بلالؓ سے روایت کیا ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ اذا اذنت فاجعل اصبعیک فی اذنیک فانہ ارفع لصوتک"، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال سے فرمایا: بلال! کانوں میں انگلیاں دے لیا کرو اس سے تمہاری آواز بلند ہوگی، ابوالشیخ نے کتاب الاذان میں عبداللہ بن زیدؓ کی روایت میں فرشتہ کا بھی اسی طرح کرنا ذکر کیا ہے، لیکن یہ حکم چونکہ صرف آواز بلند کرنے کی مصلحت سے ہے سنت اصلی نہیں ہے اس لئے اس کا ترک بھی جائز ہے،

وهذا التثويب احدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة لتغير احوال الناس وخصوا الفجر به لما ذكرناه

ترجمہ: اور اس تثویب کو علماء کوفہ نے ایجاد کیا ہے عہد صحابہ کے بعد لوگوں کے احوال میں تغیر آجانیکی وجہ سے اور اسکے ساتھ فجر کو خاص کیا ہے اسی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے :- تشریح :

قولہ ؛ ہذا التثویب الخ اسکی تشریح یہ ہے کہ تثویب دو طرح کی ہے ایک تثویب قدیم اور ایک تثویب حادث، تثویب قدیم صرف یہ تھی کہ فجر کی اذان میں حی علی الفلاح کے بعد دو مرتبہ الصلوٰۃ خیر من النوم کہا جائے، احادیث میں جو تثویب وارد ہے وہ یہی ہے، چنانچہ ابن ماجہ نے حضرت بلالؓ سے روایت کیا ہے ،، قال: امرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اثوب فی الفجر ولا اثوب فی العشاء ،، اسی طرح امام ترمذی، بیہقی، ابن ماجہ کی روایت ہے انہ قال: امرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لا اثوب الا فی الفجر، نیز حضرت بلالؓ ہی سے امام ترمذی کی روایت ہے ،، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا تثوبن فی شیئ من الصلوات الا فی الفجر ،،

ان احادیث میں جو تثویب مذکور ہے حضرت عبداللہ بن المبارک اور امام احمد نے اسکی تفسیر یہی کی ہے جو اوپر مذکور ہوئی، علامہ عینی نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک مؤذن کو عشاء کیلئے تثویب کہتے سنا تو فرمایا کہ اس مبتدع کو مسجد سے نکال دو، اسی طرح مجاہد کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عمرؓ کے ساتھ مسجد میں داخل ہوا، اذان ہو چکی تھی، ہم نماز پڑھنا ہی چاہتے تھے کہ مؤذن نے تثویب کہنی چاہی تو حضرت ابن عمرؓ غضبناک ہو گئے اور مجھ سے فرمایا کہ چلو اس بدعت کی جگہ سے، چنانچہ وہاں نماز نہیں پڑھی (ابو داؤد، ترمذی) ایک روایت میں ظہر یا عصر کا تذکرہ ہے، غرض کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں تثویب صرف فجر کے وقت تھی،

پھر اس تثویب کی بابت گو فقیہ ابوبکر بن الفضل بخاری نے بعد الاذان ہونا اختیار کیا ہے اور بزدوی نے اس کی تصحیح بھی کی ہے لیکن ہمارے ائمہ ثلاثہ کا قول یہی ہے کہ یہ اذان کے اندر حی علی الفلاح کے بعد ہے، حضرت انسؓ وابن عمرؓ سے یہی مروی ہے قالا: کانت تثویب فی الغداۃ اذا قال المؤذن حی علی الفلاح قال الصلوٰۃ خیر من النوم (رواہ الطحاوی) یہ تثویب اذان کی طرح عربی کے علاوہ کسی دوسری زبان میں جائز نہیں ہے،

دوسری تثویب حادث ہے جسکی گنجائش علماء کوفہ نے نکالی ہے کہ اذان فجر اور اقامت کے درمیان بقدر تلاوت بیس آیات اذان کے بعد حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح کے ذریعہ تثویب ہو پھر اسی قدر وقفہ کے بعد اقامت ہو اس تثویب حادث کے بارے میں تین قول ہیں، پہلا قول متقدمین کا ہے کہ فجر کے علاوہ باقی تمام نمازوں میں تثویب مکروہ ہے، اور فجر کا استثناء اسلئے ہے کہ سونے کے وقت میں غفلت اور سستی ہوتی ہے تو جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور سے اذان فجر میں الصلوٰۃ خیر من النوم کے اضافہ کی اجازت دی اسیطرح فجر کی اذان واقامت کے درمیان تثویب بھی جائز ہوگی لظہور التکاسل کثیرا فی ہذا الزمان، اور اس میں کسی طرح کی مخالفت نہیں بلکہ یہ از قبیل اختلاف احوال باختلاف الزمان ہے، بالکل اسی طرح جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے عورتوں کو حاضری مسجد کی اجازت دی اور ظہور فتن کی بنا پر صحابہ کرامؓ نے اس سے روک دیا، ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے " لوادرک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما احدث الناس لمنعہن کما منعہ نساء بنی اسرائیل "، اس تثویب کے جواز کی تائید سنن ابوداؤد کی روایتِ ابوبکرہؓ میں موجود ہے، حضرت ابوبکرہ رض فرماتے ہیں، " خرجت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لصلوٰۃ الصبح فکان لا یمر برجل الا ناداہ بالصلوٰۃ او حرکہ برجلہ "، کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز صبح کیلئے نکلا تو راستہ میں آپ جس کو بھی سوتا ہوا پاتے اسکو نماز کی اطلاع دیتے یا اس کا پاؤں ہلا دیتے، ملا علی قاری شرح مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں کہ اس سے تثویب کی فی الجملہ مشروعیت نکلتی ہے،

دوسرا قول متأخرین کا ہے کہ فجر کی طرح باقی نمازوں میں بھی تثویب مستحسن ہے، صاحب نہایہ کہتے ہیں کہ یہ احداث پر احداث ہے اس واسطے کہ اصلی تثویب تو خاص طور سے فجر کی اذان میں الصلوٰۃ خیر من النوم کا اضافہ تھا جو اب بھی بدستور ہے، علماء کوفہ نے اسکو باقی رکھتے ہوئے خاص طور سے فجر کی اذان واقامت کے درمیان بھی حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح کا طریق تثویب مزید نکالا، اور متاخرین نے تثویب کو عام کرکے مغرب کے علاوہ باقی تمام نمازوں میں بھی اسکی اجازت دیدی، اور حضرت علیؓ وابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کا جواب یہ ہے کہ فجر کے وقت جواز تثویب کی علت اس وقت میں غفلت کا ہونا ہے اور یہ غفلت بعد کے زمانہ میں ہر نماز کے وقت متحقق ہے تو اشتراکِ علت کی بنا پر جواز بھی مشترک ہوگا اور ہر نماز میں تثویب جائز ہوگی، تیسرا قول امام ابو یوسفؒ کا ہے جو آگے آرہا ہے:-

قولہ احدثہ علماء الکوفۃ الخ علامہ عینی وغیرہ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ علماء کوفہ نے جو اس تثویب کا احداث کیا ہے یہ بُرا کیا ہے، اس واسطے کہ جب یہ تثویب صدر اول میں نہیں تھی تو اس کا احداث بدعت ہوا جسکی بابت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، " وکل بدعۃ ضلالۃ "، اور شئی واحد میں حسن وضلالۃ کا اجتماع محال ہے، جواب یہ ہے کہ حدیث " کل بدعۃ ضلالۃ " بتصریح محدثین عام مخصوص البعض ہے کیونکہ بدعت کی پانچ قسمیں ہیں جو ابن عبدالسلام کی کتاب القواعد میں مذکور ہیں اور اسی سے امام نووی نے تہذیب الاسماء واللغات میں نقل کیا ہے۔

(۱) بدعت مباحہ۔ جیسے کھانے پینے وغیرہ میں وسعت وفراخی (۲) بدعت مکروہہ۔ جیسے مسجد کی بے جا زیب وزینت (۳) بدعت محرمہ۔ جیسے قدریہ وغیرہ فرقِ باطلہ کی مذہبی باتیں (۴) بدعت واجبہ جیسے بقدرِ فہم قرآن وحدیث علم نحو کا سیکھنا اور جرح وتعدیل میں کلام کرنا (۵) بدعت مندوبہ۔ جیسے استدلال فی المسائل کے لئے محفل منعقد کرنا اور تراویح کے لئے جمع ہونا لقول عمرؓ۔ نعمت البدعۃ ہٰذہ، اب احداثِ تثویب از قبیلِ بدعتِ مندوبہ ہے نہ کہ از قبیلِ بدعتِ مکروہہ یا محرمہ:-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

والمتأخرون استحسنوه في الصلوٰة كلها لظهور التواني في الامور الدينية وقال ابو يوسف رح لا أرى بأسًا ان يقول المؤذن للامير في الصلوات كلها السلام عليك ايها الامير ورحمة الله وبركاته حي على الصلوٰة حي على الفلاح الصلوٰة يرحمك الله و استبعده محمد رح لان الناس سواسية في امر الجماعة وابو يوسف رح خصهم بذلك لزيادة اشتغالهم بامور المسلمين كيلا تفوتهم الجماعة و على هذا القاضي والمفتي

توضیح اللغۃ

توانی سستی وکوتاہی، بأس حرج، مضائقہ، سواسیہ برابر، ایک جیسے :-

ترجمہ :

اور متاخرین نے تثویب کو تمام نمازوں میں پسند کیا ہے امور دینیہ میں سستی رونما ہونیکی وجہ سے، امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ مؤذن کل نمازوں میں امیر کیلئے یہ الفاظ کہے السلام علیک ایہا الامیر ورحمۃ اللہ وبرکاتہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح الصلوٰۃ یرحمک اللہ، لیکن امام محمدؒ نے اس کو اسلئے مستبعد سمجھا ہے کہ جماعت کے معاملہ میں سب لوگ برابر ہیں، اور امام ابو یوسف رح نے امراء کی تخصیص اسلئے کی ہے کہ وہ مسلمانوں کے کاموں میں مشغول رہتے ہیں کہیں ان کی جماعت فوت نہ ہو جائے، قاضی اور مفتی بھی اسی حکم میں ہیں :-

تشریح :

قولہ والمتاخرون الخ منح الغفار میں ہے کہ ان الفاظ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ متاخرین کا طریق تثویب متقدمین کے نزدیک مستحسن نہیں ہے اور بات بھی یہی ہے چنانچہ بحر وغیرہ میں تصریح ہے کہ متقدمین کے نزدیک فجر کے علاوہ باقی نمازوں میں تثویب مکروہ ہے اور جمہور علماء اسی کے قائل ہیں جیساکہ امام نوویؒ نے شرح مہذب میں نقل کیا ہے :-

(تنبیہ) متأخرین نے گو فجر کے علاوہ نمازوں میں تثویب کو پسند کیا ہے تاہم نماز مغرب کا استثناء ان کے یہاں بھی ہے کیونکہ مغرب میں تثویب بے سود وغیر مفید ہے، صاحب نہایہ، ملا خسرو، برجندی، قہستانی، ابن ملک اور الیاس زادہ وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے :-

قولہ لظہور التوانی الخ یعنی سابق زمانہ میں تو غفلت وسستی صرف سونے کے وقت ہوتی تھی لیکن اب تو جاگتے ہوئے بھی ہماری آنکھیں نہیں کھلتیں، سستی وغفلت کے پردے پڑے ہوئے ہیں اسلئے متأخرین نے نیند اور خواب کی غفلت پر کام کاج کی سستی وغفلت کو قیاس کرکے مغرب کے علاوہ دوسری نمازوں میں بھی اسکی اجازت دی ہے، لیکن اس پر یہ اشکال ہے کہ سونے کی حالت میں تو غفلت غیر اختیاری ہوتی ہے اسی لئے لیلۃ التعریس کے واقعہ میں جب صحابہ کی نماز صبح رہ گئی اور ان کو اپنی کوتاہی پر بڑی تشویش ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تسلی دیتے ہوئے فرمایا، لاتفریط فی النوم، کہ سونے کی حالت میں کوتاہی شمار نہیں ہوتی۔ البتہ بیداری کی حالت میں سستی وغفلت اختیاری ہونے کی وجہ سے کوتاہی میں داخل ہے

اسلئے ایک حالت کو دوسری حالت پر قیاس کر کے حکم لگانا صحیح نہیں معلوم ہوتا:۔
قولہ وقال ابو یوسف الخ تثویب کے بارے میں تیسرا قول امام ابو یوسفؒ کا ہے کہ قضاۃ و اُمراء اور مفتیین کیلئے خصوصیت سے تثویب میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جماعت کے معاملہ میں سب لوگ برابر ہیں لہذا قاضی، وغیرہ کیلئے خصوصی تثویب نہیں ہونی چاہئے۔ نہایہ میں قاضی خان کی شرح جامع صغیر سے منقول ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اپنے زمانہ کے امراء کے حق میں ایسا فرمایا ہے جو بلاشبہ مسلمانوں کے کاموں میں مصروف رہتے تھے۔ لیکن ہمارے زمانہ میں تو امراء مسلمانوں پر ظلم توڑنے اور ان کو مشق ستم بنانے کے علاوہ اور کوئی خدمت انجام نہیں دیتے تاہم صاحب ہدایہ اور خود قاضی خان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے امام ابو یوسف کا قول ہی اختیار کیا ہے، بلکہ بعض حضرات نے امام ابو یوسفؒ کی تائید میں کہا ہے کہ جماعت کی تیاری کے وقت حضرت بلالؓ خصوصیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دینے کیلئے خدمتِ اقدس میں حاضر ہوتے تھے، اگرچہ اس کا جواب بھی دیا گیا ہے کہ آپ پر دوسروں کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، آپ کی کچھ خصوصیات تھیں لیکن امراء کے تخصص میں مسلم عوام کو بدگمانی کا موقعہ دینا ہے اور دلوں اور ذہنوں میں اونچ نیچ اور کمتری و برتری کا بیج بونا ہے، لیکن مؤطا امام مالک کی روایت کے بموجب کہا جاسکتا ہے کہ خود فاروق اعظمؓ کو بیدار کرنے کیلئے جب ایک مرتبہ مؤذن پہونچا تو آپ سو رہے تھے مؤذن نے الصلوٰۃ خیر من النوم کہا، مگر جواب الجواب یہ ہے کہ اول تو یہ لفظ مرفوع حدیث میں ثابت ہے دوسرے حضرت عمرؓ پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں، تیسرے احادیث صحیحہ میں آتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ عنقریب تم پر ایسے امراء آئیں گے جو نمازوں میں تاخیر کریں گے، لیکن اسکے باوجود آپ نے ان کے لئے تثویب کا حکم نہیں فرمایا (عین الہدایہ بتغیر و زیادہ):۔

(فائدہ) صاحبِ عین الہدایہ نے لکھا ہے کہ افعال دراصل دو طرح کے ہوتے ہیں ایک شرعی افعال جن میں ثواب کا وعدہ ہو، دوسرے مباح افعال، اگرچہ ان میں بھی مباح اور جائز ہونیکی حیثیتِ شرعی ہوتی ہے، پھر مباح افعال کو اگر کسی مشروع فعل سے ملایا جائے تو اسکے لئے اجازت کی ضرورت ہے جبکہ اس سے کسی مشروع فعل میں تغیر ہوتا ہو، پس اگر تثویب کو شرعی فعل قرار دیا جائے تو اس کیلئے شرعی دلیل درکار ہے اور مارآہ المومنون اھ اسلئے دلیل نہیں بن سکتی کہ صحابہؓ سے اس کا ثبوت نہیں ہے اور صحابہ کے بعد تمام مسلمانوں نے مسئلہ تثویب پر اجماع کیا نہیں تو لامحالہ تثویب کو مباحات کے قبیل سے ماننا پڑے گا جسکی غرض یہ ہوگی کہ دوسرے لوگ بھی شریکِ جماعت ہو جائیں پس اسکی دو ہی صورتیں ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ تثویب کے کلمات اذان ہی کے اندر بڑھائے جائیں جو بالاجماع ناجائز ہیں حتی کہ علماء کوفہ نے بھی ایسا نہیں کیا، دوسرے یہ کہ اذان کے بعد مسجد ہی میں سے تثویب کے، کلمات کہے جائیں تو اس صورت میں فی الجملہ تثویب کو اذان سے ایک لگاؤ ہوگا۔ کہ دونوں کا تعلق مسجد سے ہوا، بہرکیف علماء کوفہ اور (باقی بر صفحہ ۳۴۲)

ويجلس بين الاذانِ والاقامةِ الّا في المغربِ وهذا عند ابي حنيفةؒ وقالا يجلس في المغربِ ايضا جلسةً خفيفةً لانه لابدّ من الفصلِ اذا لوصلُ مكروهٌ ولا يقع الفصلُ بالسكتةِ لوجودها بين كلمات الاذانِ فيفصل بالجلسةِ كما بين الخطبتينِ ولابي حنيفةؒ ان التاخير مكروهٌ فيكتفى بادنى الفصلِ احترازًا عنه والمكانُ في مسألتنا مختلفٌ وكذا النغمة فيقع الفصلُ بالسكتةِ ولا كذلك الخطبةُ وقال الشافعيؒ يفصلُ بركعتين اعتبارًا بسائرِ الصلوات والفرقُ قد ذكرناه قال يعقوبؒ رأيتُ اباحنيفةؒ يؤذن في المغربِ ويقيم ولا يجلس بين الاذانِ والاقامةِ وهذا يفيدُ ماقلناه وانّ المستحبّ كونُ المؤذنِ عالمًا بالسنةِ لقوله عليه السلام ويؤذن لكم خياركم

ترجمہ: اور اذان و اقامت کے درمیان بیٹھنا چاہئے بجز مغرب کے، یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مغرب میں بھی بیٹھے خفیف سی بیٹھک اسلئے کہ وقفہ ضروری ہے کیونکہ اتصال مکروہ ہے اور وقفہ سکتہ سے نہیں ہوسکتا کیونکہ اتنا وقفہ تو کلماتِ اذان کے بیچ میں بھی پایا جاتا ہے پس نشست کے ذریعہ سے فصل کرے جیسے دونوں خطبوں کے درمیان ہوتا ہے، امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مغرب میں تاخیر مکروہ ہے تو اس تاخیر سے بچنے کیلئے تھوڑا توقف کافی ہوگا، اور ہمارے مسئلہ میں مکان مختلف ہے اور لب ولہجہ بھی اسلئے سکتہ کے ساتھ فصل ہو جائیگا اور خطبہ کا یہ حال نہیں ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دو رکعت سے فصل کرے دوسری نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے اور فرق ہم ذکر کر چکے، یعقوب کا بیان ہے کہ میں نے امام ابوحنیفہ کو دیکھا کہ آپ مغرب میں اذان دیتے اور اقامت کہتے اور اذان و اقامت کے درمیان نہیں بیٹھے تھے، اس قول میں اس بات کا فائدہ ہے جو ہم نے بیان کی نیز یہ کہ مؤذن کا عالم بالسنۃ ہونا مستحب ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ کا ارشاد ہے کہ تم میں سے بہترین انسان کو اذان کہنی چاہئے:۔ تشریح:

قولہ ویجلس بین الاذان الخ جلوس سے مراد بالخصوص بیٹھنا نہیں بلکہ اذان و اقامت کے درمیان فصل کرنا مقصود

(بقیہ صا ۳۴۱)

متأخرین نے تثویب کو شرعی افعال میں شمار نہیں کیا بلکہ فعل مباح سمجھا ہے اسی لئے اسکو اذان سے خارج کردیا نیز اسکے لئے حی علی الصلوٰۃ وغیرہ کسی لفظ کی تخصیص بھی نہیں رکھی (عینی):۔

ے المذكور ههنا من مذهب الشافعيؒ مناف لما تقدم في باب المواقيت من وقت المغرب وهو ان يصلي ثلث ركعات ۱۲
عه هو ابويوسفؒ وهذا لفظ محمد في الجامع الصغير قيل انما ذكر محمد في الجامع الصغير ابايوسف باسمه دون كنيته دفعًا لوهم التسوية في التعظيم بين الشيخين وكان مامورا من جهة ابي يوسف ان يذكره باسمه حيث يذكر اباحنيفةؒ
مع قوله (فتح وعنايه) ۱۲

ہے، مطلب یہ ہے کہ تمام اوقات میں اذان واقامت کے درمیان اتصال چونکہ بالاتفاق مکروہ ہے اسلئے وقفہ کرنا چاہیئے حتی کہ مغرب میں بھی بالاتفاق وقفہ ہونا چاہیئے (معراج، عنایہ) کیونکہ امام ترمذیؒ اور حاکم نے حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے،، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لبلال: اجعل بین اذانک واقامتک قدر ما یفرغ الآکل من اکلہ والشارب من شربہ والمعتصر اذا دخل لقضاء حاجتہ،، کہ اذان واقامت کے درمیان اتنا وقفہ کیا کرو کہ لوگ کھانے پینے اور اپنی ضرورت بول وبراز پوری کرکے شریک جماعت ہوسکیں، نیز امام ابو داؤدؒ نے حضرت جابر بن سمرہؓ سے روایت کیا ہے،، قال: کان بلال یؤذن ثم یمھل فاذا رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد خرج اقام الصلوٰۃ،، اب یہ وقفہ کتنا ہونا چاہیئے؟ سو ظاہر الروایہ میں اسکی کوئی مقدار مذکور نہیں لانہ غیر منضبط، البتہ حسن بن زیادؒ نے امام صاحبؒ سے روایت کیا ہے کہ فجر میں بیس آیات کے بقدر، ظہر میں چار رکعات کے بقدر (کہ ہر رکعت میں دس آیات کے بقدر قرأت ہو) عصر میں دو رکعت کے بقدر (جن میں بیس آیات کے بقدر قرأت ہو) وقفہ کرے، اور عشاء میں ظہر کے مثل وقفہ کرے، مغرب کا حکم آگے آرہا ہے، علامہ عینی اور صاحب بحر فرماتے ہیں کہ یہ تقدیر بھی لازمی نہیں ہے بلکہ اقامت اتنی دیر بعد ہونی چاہیئے کہ وقت مستحب کی رعایت کے ساتھ لوگ شریک جماعت ہوسکیں:۔

قولہ الا فی المغرب الخ مغرب میں اذان واقامت کے درمیان کتنا وقفہ ہونا چاہیئے اسکی بابت امام صاحبؒ اور صاحبین کا اختلاف ہے، امام صاحبؒ کے نزدیک مغرب میں اذان کے بعد جلوس مسنون نہیں ہے بلکہ صرف چھوٹی تین آیات کے بقدر سکوت کے ذریعہ فصل کافی ہے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مغرب کی اذان واقامت کے درمیان بھی جلسہ خفیفہ ہونا چاہیئے جیسے خطیب دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھتا ہے، رہا فصل بالسکتات سو اس کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ اتنا وقفہ تو اذان کے کلمات میں بھی پایا جاتا ہے:۔

قولہ ولابی حنیفۃ الخ امام صاحبؒ یہ فرماتے ہیں کہ مغرب کی نماز میں چونکہ تاخیر مکروہ ہے اسلئے اس تاخیر مکروہ سے بچنے کیلئے تھوڑا توقف بھی کافی ہوگا۔ رہا صاحبین کا مغرب کی اذان واقامت کے درمیان جلسہ کو دونوں خطبوں کے درمیانی جلسہ پر قیاس کرنا سو یہ اسلئے صحیح نہیں کہ دونوں خطبوں کی آواز، لب ولہجہ اور مکان ایک ہی ہوتا ہے بخلاف زیر بحث مسئلہ کے کہ اس میں یہ دونوں باتیں مختلف ہیں کیونکہ اذان میں ترسل سنت ہے اور اقامت میں حدر تو ان کے درمیان ادنی سکوت ہی سے فصل کافی ہوگا:۔

قولہ لقولہ علیہ السلام الخ اس حدیث کی تخریج امام ابوداؤد، ابن ماجہ اور طبرانی نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے ،، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیؤذن لکم خیارکم ولیؤمکم اقرأکم ،، کہ تم میں سے اذان وہ لوگ دیں جو بہتر ہوں اور امامت وہ لوگ کریں جو قرأت کو خوب جانتے ہوں، اس حدیث سے یہ بات واضح ہے کہ مؤذن عالم باعمل ہونا چاہیئے کیونکہ فاسق یعنی بے عمل عالم، جاہل فاسق سے بدتر ہوتا ہے۔ اسکو بہتر کیسے کہا جاسکتا ہے چنانچہ احادیث صحیحہ میں اسکے شواہد موجود ہیں، اور فقہا نے بھی تصریح کی ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ ہے:۔

ویؤذن للفائتۃ ویقیم لانہ علیہ السلام قضی الفجر غداۃ لیلۃ التعریس باذان و اقامۃ وھو حجۃ علی الشافعی فی الاکتفاء بالاقامۃ

ترجمہ:-

اور اذان کہے قضا نمازوں کیلئے اور اقامت کہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی واقعہ لیلۃ التعریس کی صبح کو قضا نماز فجر۔ اذان واقامت کیساتھ پڑھی تھی، اور یہ امام شافعیؒ پر حجت ہے اقامت پر اکتفاء کرنے میں:۔

تشریح: قولہ ویؤذن الخ امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ، ابوثورؒ، ابن المنذر و دیگر اہل علم کے نزدیک قضاء نماز کیلئے اذان اور اقامت دونوں کہنی چاہئے، نماز تنہا پڑھی جائے یا جماعت کیساتھ، اس باب میں اصل قصہ لیلۃ التعریس ہے جسکو امام ابوداؤدؒ، ابن حبان، بزار اور بخاریؒ وغیرہ نے روایت کیاہے، آخر شب میں سفر سے اُترکر کسی جگہ آرام کرنے کو تعریس کہتے ہیں، اس کا واقعہ یہ ہے کہ ایک دفعہ کسی سفر سے واپسی پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپکے اصحاب کا پڑاؤ ہوا اور آخر شب میں سب نے استراحت فرمائی صرف حضرت بلالؓ فجر کے نمودار ہونیکی انتظار میں جاگتے رہے لیکن تھوڑی دیر بعد ان کو بھی نیند آگئی اور کجاوہ سے ٹیک لگائے لگائے سوگئے اور اس وقت جاگے جب دھوپ سر پر آگئی، اور بعض روایات کے مطابق ابر وکی طرح کنارۂ آفتاب نکل آیا بعض روایات میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سب سے اول بیدار ہوئے اور بعض روایات میں ہے کہ سب سے اول حضرت عمرؓ جاگے وہ چونکہ بلند آواز تھے اسلئے تکبیر کہنی شروع کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی بیدار ہوگئے بیداری کے بعد آپ نے صحابہ کو تسلی دی کہ سونیوالے پر کوتاہی کا کوئی الزام نہیں آتا، اور فوراً وہاں سے کوچ کرنیکا حکم دیا، کچھ دور جاکر پھر پڑاؤ کیا اور بلالؓ کو اذان دینے کا حکم دیا، لوگوں نے سنتیں ادا کیں پھر اقامت کے ساتھ جماعت ہوئی،

اس قصہ کو امام ابوداؤدؒ نے باخبار یونس۔ ابن شہاب زہری سے روایت کیاہے اسمیں گو اذان کا ذکر نہیں ہے لیکن موصوف نے بطریق معمر جو زہری سے روایت کی تخریج کی ہے اسمیں اسکی تصریح ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: تحولوا عن مکانکم الذی اصابکم فیہ الغفلۃ قال فامر بلالاً فاذن واقام وصلی"، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جگہ سے چلنے کو فرمایا جہاں یہ غفلت طاری ہوئی تھی پھر حضرت بلالؓ کو حکم کیا انھوں نے اذان دی اور تکبیر کہی اور آپ نے نماز پڑھی:۔

قولہ قضی الفجر الخ اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ رفیع سے یہ بات مستبعد ہیکہ آپ کی نماز قضاء ہو، جواب یہ ہیکہ یہ کوئی شبہ کی بات نہیں اسواسطے کہ آپنے ایک شخص کو جگانے پر مامور کر دیا تھا اور حضرت بلالؓ نے پوری ذمہ داری لی تھی اسی لئے وہ لیٹے بھی نہ تھے بلکہ اپنے اونٹ سے ٹیک لگاکر بیٹھ گئے تھے، مگر خدا کی تقدیر میں اسی طرح تھا کہ باوجود ان سب انتظامات کے بھی نماز قضا ہو جائے چنانچہ ویسا ہی ہوا پھر نسائی شریف باب من نام عن صلاۃ میں حدیث نبوی ہے کہ کوتاہی پر مواخذہ حالتِ بیداری کا

ہوگا نوم کی حالت کا نہ ہوگا، دوسری روایت میں ہے کہ مواخذہ ایسے شخص سے ہوگا جو نماز نہ پڑھے اور اسی حالت میں دوسری نماز کا وقت آجائے تب بیدار ہو۔

قولہ: لیلۃ التعریس الخ بعض روایات کے مطابق یہ واقعہ حدیبیہ کی واپسی پر اور بعض روایات کی رو سے خیبر کی واپسی پر اور بعض کی رو سے تبوک کی واپسی پر پیش آیا اسی لئے بعض اہل علم نے تین دفعہ واقعہ کا پیش آنا بیان کیا ہے، لیکن اکثر علماء نے صرف ایک مرتبہ تبلایا ہے چنانچہ علامہ ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ خیبر میں اس کا ہونا صحیح ہے، اور جن حضرات نے متعدد واقعات تبلائے ہیں اُن کو تصرفاتِ رواۃ اور تغایر الفاظ کی وجہ سے مغالطہ لگا ہے۔ حتی کہ محقق ابن سید الناس نے بھی دو واقعے سمجھے ہیں اور قاضی عیاض نے اسی کو ترجیح دی ہے۔

قولہ وھو حجۃ الخ زیر بحث مسئلہ میں صاحبِ ہدایہ نے امام شافعی کا مسلک یہ ذکر کیا ہے کہ آپ اقامت پر اکتفا کرنے کو کہتے ہیں، فتح الملہم میں علامہ عینی سے منقول ہے کہ یہ امام شافعی کا قولِ جدید ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ اذان دیکر فائتہ کو ادا کرنے میں اپنے تکاسل اور غفلت کو ظاہر کرنا ہے جس سے لوگوں کی جرأت بڑھ جائے گی، نیز صحیح مسلم میں قصۂ تعریس سے متعلق حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کے الفاظ ہیں۔ ثم توضأ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وامر بلالاً فاقام الصلوٰۃ فصلی بہم الصبح اھ "اسمیں اذان کا ذکر نہیں ہے

جواب یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی یہی حدیث امام ابوداؤد نے روایت کی ہے جس میں "فامر بلالاً فاذن واقام وصلی" کی تصریح موجود ہے، رہی یہ بات کہ حدیثِ زہری میں مالک اور سفیان بن عیینہ وغیرہ نے اذان کو ذکر نہیں کیا سو اس کا جواب یہ ہے کہ قصۂ تعریس متعدد صحابہ سے مروی ہے جنھوں نے اذان واقامت دونوں کو ذکر کیا ہے چنانچہ امام ابوداؤد و احمد، ابن حبان، طحاوی، دارقطنی، حاکم اور ابن خزیمہ نے حضرت عمران بن حصینؓ سے ابوداؤد نے حضرت عمرو بن امیہ ضمری اور حضرت ذی مخبر حبشی سے۔ ابن حبان نے حضرت ابن مسعودؓ سے اور بزار نے حضرت بلالؓ سے احادیث کی تخریج کی ہے جن میں اذان واقامت ہر دو کی تصریح موجود ہے، رہا قیاس مذکور سو اتنی صحیح وصریح احادیث کے مقابلہ میں قیاس معتبر نہیں ہو سکتا بالخصوص جبکہ خود امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے کہ قضا نماز کیلئے اذان بھی کہی جائے اور اقامت بھی، شوافع حضرات کے یہاں صحیح اور معتمد مسلک یہی ہے، علامہ قونوی نے اسی کو ترجیح دی ہے، امام نوویؒ نے بھی شرح مہذب میں امام شافعیؒ کا صحیح مذہب یہی بتلایا ہے:۔

(فائدہ) علامہ زیلعی نے تبیین الحقائق میں لکھا ہے کہ اذان واقامت کا ضابطہ یہ ہے کہ ہر فرض نماز قضا ہو یا ادا، تنہا ہو یا جماعت سے اذان واقامت کے ساتھ پڑھنی چاہیئے بجز جمعہ کے روز نماز ظہر کے کہ شہر کے اندر اذان واقامت کیساتھ پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ اس وقت ظہر کی جماعت مکروہ ہے۔ یروی ذلک عن علیؓ ابن الہمام فتح القدیر میں کہتے ہیں کہ اگر عورتیں جماعت کے ساتھ نماز پڑھیں ادا ہو یا قضا تو یہ بھی اس سے مستثنیٰ ہے کہ ان کے لئے بھی اذان و اقامت مکروہ ہے لان عائشۃ امتہن بغیر اذان واقامۃ حین کانت جماعتہن مشروعۃ۔ نیز قاضی خاں میں ہے کہ اسی طرح مزدلفہ اور عرفہ کی

فَاِنْ فَاتَتْهُ صَلَوَاتٌ اَذَّنَ لِلْاُوْلٰى وَاَقَامَ لِمَا رَوَيْنَا وَكَانَ مُخَيَّرًا فِي الْبَاقِي اِنْ شَاءَ اَذَّنَ وَاَقَامَ لِيَكُوْنَ الْقَضَاءُ عَلٰى حَسَبِ الْاَدَاءِ وَاِنْ شَاءَ اقْتَصَرَ عَلَى الْاِقَامَةِ لِاَنَّ الْاَذَانَ لِلْاِسْتِحْضَارِ وَهُمْ حُضُوْرٌ قَالَ رض وَعَنْ مُحَمَّدٍ رح اَنَّهٗ يُقَامُ لِمَا بَعْدَهَا قَالُوْا يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ هٰذَا قَوْلُهُمْ جَمِيْعًا۔

ترجمہ:- اگر چند نمازیں قضا ہو جائیں۔ تو صرف پہلی نماز کے لئے اذان واقامت کہے۔ روایتِ مذکورہ کی وجہ سے اور باقی نمازوں میں اختیار ہے چاہے اذان واقامت دونوں کہے، تاکہ قضا بطرز ادا ہو جائے، اور چاہے صرف اقامت پر اکتفا کرے، کیونکہ اذان غائبین کی حاضری کے لئے ہوتی ہے اور یہاں وہ سب حاضر ہیں۔ صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام محمد سے یہ بھی مروی ہے کہ پہلی کے بعد والی نمازوں کیلئے اقامت ہی کہنی چاہئے۔ مشائخ کہتے ہیں کہ ممکن ہے تمام ائمہ احناف کا یہی قول ہو:۔ تشریح:۔

قولہ فان فاتتہ الخ اگر چند نمازیں قضا ہو جائیں تو ان میں سے پہلی نماز کے لئے اذان واقامت دونوں کہنی چاہئے اور باقی نمازوں میں اختیار ہے چاہے دونوں کہے تاکہ قضا بطرز ادا ہو جائے۔ ہمارا ظاہر مذہب یہی ہے۔ چنانچہ ہندیہ میں ہے کہ ہر نماز کے لئے اذان واقامت کہنا چاہئے تاکہ ادائیگی سنّت کے مطابق ہو (مبسوط سرخسی) اور چاہے صرف اقامت پر اکتفا کرے۔ کیونکہ اذان غائبین کی حاضری کے لئے کہی جاتی ہے اور یہاں وہ سب حاضر ہیں۔ صاحبِ عنایہ کہتے ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ جب رفق احد الامرین میں متعین ہو تو ان میں تخییر نہیں ہوتی جیسے مسافر کی نماز کے قصر کی بابت ہے اور یہاں رفق کا ہذا اقامت میں متعین ہے۔ پھر تخییر کے کیا معنیٰ ؟۔ جواب یہ ہے کہ اصول مذکور واجبات میں ہے نہ کہ سنن وتطوعات میں:۔

قولہ وعن محمد الخ امام محمد سے روایتِ اصول کے علاوہ میں مروی ہے کہ پہلی نماز کے بعد والی نمازوں کیلئے بلاتخییر اقامت متعین ہے۔ محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ مستقل نمازیں ہیں جو وقت واحد میں جمع ہو گئیں لہٰذا پہلی نماز کیلئے اذان واقامت دونوں ہوں گی اور باقی نمازوں کے لئے صرف اقامت ہوگی۔ جیسے عرفہ کی ظہر وعصر میں ہوتا ہے، شیخین کی دلیل وہ ہے جو اصحاب املاء نے امام ابو یوسف سے بالاسناد روایت کیا ہے کہ غزوۂ خندق کے موقعہ پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں ظہر وعصر، مغرب وعشاء قضا ہوئیں تو آپنے اُن کو علی الترتیب ادا کیا اور حضرت بلال رض کو حکم دیا انھوں نے اذان واقامت کہی، رہا قضاء فوائت کو صلوٰۃ عرفہ پر قیاس کرنا سو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر صلوٰۃ عرفہ قیاس کے موافق ہوتی تب بھی نص کے معارض نہ ہوتی تو خلاف قیاس ہونے کی صورت میں بطریق اولیٰ معارض نص نہیں ہو سکتی (فتح القدیر) علامہ عینی فرماتے ہیں کہ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کو اپنے وقت میں اذان واقامت کے ساتھ پڑھا کرتے تھے اسی طرح غزوۂ خندق کے موقعہ پر بھی آپ نے اذان واقامت کے ساتھ پڑھا ہے،

(بقیہ ص ۳۴۵ کا) دونوں نمازیں بھی اس سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ دوسری نماز کیلئے اذان نہیں ہے:۔

وینبغی ان یؤذن ویقیم علیٰ طہرٍ فان اذن علیٰ غیر وضوء جاز لانہ ذکر ولیس بصلوٰۃ فکان الوضوء فیہ استحبابًا کما فی القراءۃ ویکرہ ان یقیم علیٰ غیر وضوء لمافیہ من الفصل بین الاقامۃ والصلوٰۃ ویروی انہ لاتکرہ الاقامۃ ایضًا لانہ احد الاذانین ویروی انہ یکرہ الاذان ایضًا لانہ یصیر داعیًا الیٰ مالایجیب بنفسہ

ترجمہ :- اور مناسب ہے یہ کہ اذان واقامت کہے باوضوء اور اگر اذان کہہ دے بلاوضوء تو یہ بھی جائز ہے، کیونکہ اذان صرف ذکر ہے نماز نہیں ہے تو اس میں وضوء کا ہونا مستحب ہے جیسے قرآن پڑھنے میں ہے، اور مکروہ ہے یہ کہ اقامت کہے بلاوضوء، کیونکہ اس میں اقامت ونماز کے درمیان فصل لازم آتا ہے اور مروی ہے کہ اقامت بھی مکروہ نہیں ہے، کیونکہ اقامت بھی ایک اذان ہی ہے اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ اذان بھی مکروہ ہے کیونکہ وہ ایسے کام کی طرف داعی ہوگیا جس کے لئے خود تیار نہیں ہے

تشریح :- قولہ وینبغی الخ اذان واقامت باوضوء کہنی چاہیئے لان لھما شبھًا بالصلوٰۃ علے ماسیأتی، امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ بلاوضوء اذان کہنے کی بابت اہل علم کا اختلاف ہے بعض حضرات نے اس کو مکروہ کہا ہے، امام شافعی اور اسحاق بن راہویہ اسی کے قائل ہیں، اور بعض کے یہاں اس کی رخصت ہے، سفیان ثوری، ابن المبارک اور امام احمد اسی کے قائل ہیں- امام اوزاعی کے نزدیک اذان میں طہارت شرط ہے- کیونکہ امام ترمذیؒ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے- "ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: لایؤذن الا متوضیٔ" لیکن عام اہل علم کے نزدیک یہ روایت استحباب پر محمول ہے، کیونکہ ابوالشیخ نے حضرت وائلؓ سے روایت کیا ہے "حق وسنۃ ان لایؤذن الا وھو طاھر" اس روایت میں اذان کے لئے طہارت کو حق یا سنت فرمانا استحباب ہی پر دال ہے، پس اگر کوئی بلاوضوء اذان کہدے تو یہ ظاہر الروایہ کی رُو سے بلاکراہت جائز ہے، اس لئے کہ اذان صرف ایک ذکر ہے نماز نہیں ہے یہاں تک کہ اس کے لئے وضوء واجب ہو تو جیسے قرآن پڑھنے کے حق میں وضوء مستحب ہے ایسے ہی اذان کیلئے بھی وضوء مستحب ہوگا، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ قرأت قرآن کیلئے وضوء کا مستحب ہونا اسکے ذکر ہونے کی وجہ نہیں ہے بلکہ اسلئے ہے کہ قرآن کلام اللّٰہ ہے لہذا اس پر اذان کو قیاس کرنا صحیح نہیں- اللّٰھم الا ان یقال ان ھذا التنظیر لا تمثیل او تمثیل لا لاستحباب الوضوء بل لجواز ترک الوضوء:-

قولہ ویکرہ ان یقیم الخ بلاوضوء اقامت کہنا مکروہ ہے کیونکہ اس صورت میں وہ اقامت کے بعد وضوء میں مشغول ہوگا جس سے اقامت اور نماز کے درمیان فصل لازم آئیگا والاقامۃ شرعت متصلۃ بالشروع فی الصلوٰۃ، امام کرخی سے روایت ہے کہ اذان کیطرح اقامت بھی بلاوضو مکروہ نہیں ہے اسلئے کہ اقامت بھی ایک قسم کی اذان ہی ہے- ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ اقامت کیطرح اذان بھی بلاوضوء مکروہ ہے کیونکہ اس صورت میں وہ ایسے کام کی دعوت دینے والا ہوجاتا ہے جسکے لئے وہ خود آمادہ نہیں ہے- فیدخل تحت قولہ تعالیٰ "اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسھم":-

ويكره ان يؤذن وهو جنب رواية واحدة ووجه الفرق على احدى الروايتين هو ان للاذان شبهًا بالصلوٰة فيشترط الطهارة عن اغلظ الحدثين دون اخفهما عملاً بالشبهين و فى الجامع الصغير اذا اذن على غير وضوء واقام لا يعيد والجنب احب الى ان يعيد وان لم يعد اجزاه

ترجمہ :- اور جنابت کی حالت میں اذان کہنا مکروہ ہے، بروایت واحدہ اور دو روایتوں میں سے ایک روایت پر وجہ فرق یہ ہے کہ اذان کو فی الجملہ نماز کے ساتھ مشابہت ہے اسلئے غلیظ تر حدث سے طہارت شرط کی گئی نہ کہ خفیف حدث سے دونوں مشابہتوں پر عمل کرتے ہوئے، جامع صغیر میں ہے کہ اگر بلا وضو اذان و اقامت کہی جائے تو لوٹانے کی ضرورت نہیں اور اگر جنبی نے کہی تو لوٹائی جائے۔ لیکن اگر اعادہ نہ کیا تب بھی جائز ہے :۔

تشریح :- قولہ ویکرہ الخ۔ جنابت کی حالت میں اذان کہنا مکروہ تحریمی ہے اور "روایۃ واحدۃ" کا مطلب یہ ہے کہ حالت جنابت میں اذان کی کراہت باتفاق جملہ روایات ہے۔ کافی میں ہے کہ گویا اس بارہ میں تمام روایات ایک ہیں قولہ ووجہ الفرق الخ بے وضو کی اذان کے بارے میں ایک روایت تو یہ ہے کہ مکروہ ہے دوسری روایت یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے، اس روایت کے لحاظ سے جنبی اور محدث کی اذان میں وجہ فرق کے بیان کی ضرورت ہے۔

صاحب ہدایہ اس قول میں اسی کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اذان ایک طرح سے نماز کے مشابہ ہے بایں معنی کہ اذان اور نماز دونوں کا افتتاح تکبیر سے ہے، دونوں کی ادائیگی قبلہ رُخ ہو کر ہوتی ہے، ارکان صلوٰۃ کی طرح کلمات اذان بھی مرتب ہیں، دونوں کیلئے وقت کی تخصیص ہے اور دونوں میں کلام نہیں کیا جاتا۔ لیکن اذان درحقیقت نماز نہیں ہے بلکہ صرف ایک ذکر ہے پس مشابہت صلوٰۃ کا اعتبار کرتے ہوئے بحالت جنابت اذان مکروہ ہے اور حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے بحالت حدث اذان مکروہ نہیں ہے اسی لئے کافی میں ہے کہ ظاہر الروایہ میں بے وضو اذان کہنا مکروہ نہیں ہے۔ جوہرہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ مشابہت والے پہلو کا اعتبار جنابت کی صورت میں کیا گیا حدث کی صورت میں نہیں کیا گیا سو اس لئے کہ اگر حدث کی حالت میں مشابہت والی جانب کا اعتبار کیا جائے تو جنابت میں اس کا اعتبار بطریق اولیٰ لازم ہو جاتا ہے کیونکہ جنابت اغلظ الحدثین ہے۔ فکان یتعطل جانب الحقیقۃ۔ (ذخیرہ، عنایہ)

قولہ فی الجامع الصغیر الخ۔ بحالت حدث یا بحالت جنابت اگر اذان یا اقامت کہی گئی تو اس کا اعادہ ہوگا یا نہیں قدوری کی عبارت میں اس کا کوئی ذکر نہیں اس میں تو صرف کراہت مذکور ہے اور کراہت مستلزم اعادہ نہیں ہوتی جیسے بیٹھ کر یا شہر میں سوار ہو کر اذان کہنا مکروہ ہے لیکن اعادہ لازم نہیں) اس لئے صاحب ہدایہ جامع صغیر کی عبارت ذکر کر رہے ہیں لاشتمالہا علی الاعادۃ وعدمہا۔ فرماتے ہیں کہ "جامع صغیر میں لکھا ہے کہ بلا وضو اگر اذان و اقامت کہی جائے تو لوٹانے کی ضرورت نہیں ہے اور اگر جنابت کی حالت میں کہی جائے تو لوٹانا بہتر ہے۔ لیکن اگر اعادہ نہ کیا جائے تب بھی جائز ہے۔

محمد حنیف غفرلہٗ گنگوہی

أَمَّا الْاَوَّلُ فَلِخِفَّةِ الْحَدَثِ وَ أَمَّا الثَّانِي فَفِي الْاِعَادَةِ بِسَبَبِ الْجَنَابَةِ رِوَايَتَانِ وَالْاَشْبَهُ أَنْ يُعَادَ الْاَذَانُ دُوْنَ الْاِقَامَةِ لِاَنَّ تَكْرَارَ الْاَذَانِ مَشْرُوْعٌ دُوْنَ الْاِقَامَةِ وَقَوْلُهُ اِنْ لَمْ يُعِدْ اَجْزَاهُ يَعْنِي الصَّلٰوةَ لِاَنَّهَا جَائِزَةٌ بِدُوْنِ الْاَذَانِ وَالْاِقَامَةِ قَالَ وَكَذٰلِكَ الْمَرْأَةُ تُؤَذِّنُ مَعْنَاهُ يُسْتَحَبُّ اَنْ يُعَادَ لِيَقَعَ عَلٰى وَجْهِ السُّنَّةِ

ترجمہ:۔ بہر حال اول سو حدث کے خفیف ہونے کی وجہ سے ہے اور بہر حال ثانی سو جنابت کی وجہ سے اعادہ کی بابت دو روایتیں ہیں۔ اور اشبہ یہ ہے کہ اذان کا اعادہ کیا جائے نہ کہ اقامت کا اسلئے کہ اذان کی تکرار مسنون ہے نہ کہ اقامت کی اور "ان لم یعد اجزاہ" کا مطلب یہ ہے کہ نماز جائز ہے کیونکہ نماز تو اذان و اقامت کے بغیر بھی جائز ہے۔ اسی طرح عورت ہے جب وہ اذان کہے، یعنی اذان کا اعادہ مستحب ہے تاکہ بطرز مسنون ادا ہو سکے۔

تشریح:۔ قولہ اما الاول الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اول یعنی عدم اعادہ اذان و اقامت محدث کی وجہ تو یہ ہے کہ حدث اصغر یعنی بے وضو ہونا حدث خفیف ہے، اور ثانی یعنی استحباب اعادہ اذان جنبی کی بابت دو روایتیں ہیں، ظاہر الروایہ یہ ہے کہ اعادہ مستحب ہے ظہیریہ میں استحباب کی تصریح ہے۔ اور امام کرخی کی روایت یہ ہے کہ اعادہ واجب ہے، قاضی خاں نے اس کی تصریح کی ہے کہ اذان میں حدث اکبر سے طہارت واجب ہے، صاحب ہدایہ نے جنبی کی صرف اذان کے اعادہ کو اشبہ بالفقہ کہا ہے، کافی اور تنویر میں بھی اسی کی تائید ہے اور تبیین الحقائق میں بھی ایسا ہی ہے، وجہ یہ ہے کہ اذان کا تکرار تو فی الجملہ مشروع ہے چنانچہ حضرت عثمانؓ نے اپنے دور خلافت میں جمعہ کی اذان میں ایک اذان کا اضافہ مقام زوراء کیلئے فرمایا تھا جو مسجد نبوی میں ان کا اضافہ کردہ احاطہ تھا (بخاری، تاج الشریعہ) لیکن اقامت کا تکرار مشروع نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ اقامت تو اعلام حاضرین کیلئے ہے لہذا ایک بار کی اقامت کافی ہے بخلاف اذان کے کہ وہ اعلام غائبین کیلئے ہوتی ہے فیحتمل سماع البعض دون البعض فتکرارہ مفید۔

قولہ وقولہ ان لم یعد الخ صاحب ایضاح نے امام محمد کے قول مذکور "وان لم یعد اجزاہ" کی بابت لکھا ہے "ویحتمل ان یکون المراد من الجواز اصل الاذان لان رفع الصوت زائد فی الباب" کہ ممکن ہے اس کی مراد یہ ہو کہ اگر اذان کا اعادہ نہ کیا جائے تب بھی اذان جائز ہوگی، صاحب ہدایہ "یعنی الصلوٰۃ" سے تفسیر کرکے اس کو رد کر رہے ہیں کہ یہاں جواز سے مراد جواز اذان نہیں بلکہ جواز صلوٰۃ مراد ہے اس واسطے کہ جب نماز اذان و اقامت کے بغیر جائز ہے تو بغیر اعادہ اذان و اقامت بطریق اولیٰ جائز ہوگی۔

قولہ وکذٰلک المرأۃ الخ صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ اس کا عطف امام محمد کے قول مذکور "والجنب احب الی ان یعید" پر ہے لان الظاہر انہ من تتمۃ الجامع الصغیر، مطلب یہ ہے کہ اگر عورت نے اذان کہی ہو تو مستحب یہ ہے کہ اس کا اعادہ کیا جائے تاکہ اذان بطرز مسنون ادا ہو سکے، چنانچہ کافی میں ہے کہ عورت کا اذان کہنا خلاف سنت (مکروہ) ہے اور اس کا اعادہ مستحب ہے، تمرتاشی میں اسی کو اصح کہا ہے۔

ولا یؤذن لصلوٰۃٍ قبلَ دخولِ وقتِہا ویُعادُ فی الوقتِ لانَّ الاذانَ للاعلامِ وقبلَ الوقتِ تجہیلٌ وقال ابویوسفؒ وھو قولُ الشافعیؒ یجوز للفجرِ فی النصفِ الاخیرِ من اللیلِ لتوارثِ اھلِ الحرمَینِ والحجۃُ علی الکلِ قولُہ علیہ السلام لبلالؓ لاتؤذن حتیٰ یستبینَ لکَ الفجرُ ھٰکذا ومدَّ یدیہ عرضاً۔

اذان قبل از وقت جائز ہے یا نہیں؟

ترجمہ:۔ اور وقت داخل ہونے سے پہلے اذان نہ کہی جائے اور وقت کے اندر اسکو لوٹایا جائے، اس لئے کہ اذان اطلاع کے لئے ہے اور وقت سے پہلے تجہیل ہے نہ کہ اعلام، امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں اور وہی امام شافعیؒ کا قول ہے کہ اذانِ فجر رات کے آخری نصف حصہ میں جائز ہے اہلِ حرمین کے تعامل کی وجہ سے اور حجت ان سب پر حضرت بلالؓ کیلئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اذان مت کہنا جب تک کہ فجر اس طرح نمایاں نہ ہوجائے۔ اور آپ نے دونوں باہوں کو عرضاً پھیلایا۔ تشریح:۔

قولہ ولا یؤذن الخ وقت سے پہلے اذان کہنا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں جمہور علماء کا اتفاق ہے کہ فجر کے علاوہ کسی اور نماز کے لئے قبل از دخولِ وقت اذان کہنا جائز نہیں۔ اور طرفین کے یہاں جیسے اور نمازوں کے لئے وقت سے پہلے اذان جائز نہیں۔ اسی طرح فجر کے لئے بھی جائز نہیں (مکروہ ہے)، اگر وقت سے پہلے کہی بھی گئی تو وقت میں اس کا اعادہ کیا جائے گا۔ حسن بصری

(بقیہ ۳۴۹) محقق ابن الہمام کہتے ہیں کہ ناسمجھ بچہ، عورت، جنبی، مستِ نشہ، مجنون اور مدہوش کی اذان مکروہ اور لائق اعادہ ہے کیونکہ ان کی اذان پر اعتماد نہیں۔ اس لئے التفات بھی نہ ہوگا۔ فربما ینتظر الناس الاذان المعتبر والحال انہٗ غیر معتبر فیؤدی الی تفویت الصلوٰۃ اوالشک فی صحۃ المؤدی اوایقاعہا فی وقت مکروہ، تاہم یہ دلیل جنبی کے حق میں جاری نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ وہ زیادہ سے زیادہ فاسق کہلائے گا۔ اور یہ صراحت ہوچکی کہ فاسق کی اذان بلا اعادہ مکروہ ہے، اور خلاصہ میں ہے کہ اذان واقامت میں جب پانچ باتیں پائی جائیں تو اُن کو از سرِ نو کہنا واجب ہے بغشی یا موت یا بے اختیار حدث کا پیش آنا جس کی وجہ سے وضو کرنے چلا جائے۔ یا بھولنے کی وجہ سے اذان کہتے کہتے رک جائے۔ اور کوئی لقمہ دینے والا بھی نہ ہو، یا ایک دم گونگا ہوگیا، قاضی خاں میں بھی ایسا ہی لکھا ہے۔ اب واجب سے کیا مراد ہے؟ اس میں تامل ہے، اگر واجب کے معنی لائق اور بہتر کے ہیں تب تو خیر ورنہ اگر وجوب شرعی مراد ہو تو ممکن ہے شروع کرنے کے بعد اتمام واجب ہو (چنانچہ قاضی خاں نے خود تصریح کی ہے کہ وہ یا کوئی دوسرا از سرِ نو اس کو پورا کردے، پس اگر نفل کی طرح شروع کرنے سے اس پر وجوب ہوجاتا تو اسی پر پورا کرنا لازم ہوتا) دوسری وجہ اعادۂ اذان کی یہ بھی ہوسکتی ہے کہ لوگ، خواہ مخواہ تھوڑی سی اذان سُن کر شبہ میں پڑجائیں گے۔ اس لئے از سرِ نو صحیح اذان کہکر ان کے شبہ کا ازالہ لازم ہے۔

سفیان ثوری، ابراہیم نخعی اور علقمہ وغیرہ کا مذہب یہی ہے اور اصحاب ظواہر میں سے ابن حزم بھی اسی کا قائل ہے۔ امام بخاری اور امام نسائی کا میلان بھی اسی طرف ہے۔

شیخ اکبر ابن العربی فتوحات مکیہ میں فرماتے ہیں اتفق العلماء علی ان لا یؤذن للصلوٰۃ قبل الوقت ماعدا الصبح فان فیہ خلافاً فمن قائل بجواز ذلک قبل الوقت ومن قائل بالمنع وبہ اقول فان الاذان قبل الوقت انما ھو عندی ذکر بصورۃ الاذان وما ھو الاذان علی صورۃ الاعلام بدخول وقت الصلوٰۃ (الی ان قال) فالاذان عندی لایجب الا بعد دخول الوقت ؛۔

قولہ وقال ابو یوسف الخ بعض علماء نے صرف فجر کیلئے وقت سے پہلے اذان کو جائز کہا ہے، حضرت جابرؓ (کما فی العون) امام مالک، امام شافعی، امام احمد۔ (کما فی النیل)

امام اوزاعی (کما فی المحلی)، اسحاق بن راہویہ (کما فی المعالم) عبداللہ بن المبارک، داؤد، طبری (کما قال العینی) اور احناف میں سے امام ابو یوسف کا آخری قول یہی ہے۔ قاضی شوکانی نے جمہور کا یہی قول بتایا ہے۔ مغنی اور میزان وغیرہ میں امام احمد کا یہ قول رمضان کیلئے خاص ہے۔ ممکن ہے امام احمد سے دو روایتیں ہوں۔

پھر فجر سے پہلے کس وقت اذان کہی جائے؟ اس میں بھی ان حضرات کے یہاں اختلاف ہے کسی نے تو یہ کہا ہے کہ رات کا سدس اخیر باقی رہ جائے تب کہی جائے۔ علامہ باجی نے اس کو اظہر بتایا ہے وھو المشہور عن المالکیۃ۔ اور کسی نے یہ کہا ہے کہ نصف شب ہی سے جائز ہے۔ روضہ میں اسی کی تصحیح ہے۔ قسطلانی کہتے ہیں کہ احناف میں سے امام ابو یوسف اور مالکیہ میں سے ابن حبیب کا یہی مذہب ہے۔ عینی کہتے ہیں کہ امام مالک رحمہ اللہ کا قول بھی یہی ہے۔ کسی نے عشاء کے بعد ہی سے جائز مانا ہے نقلہ الماوردی۔ کسی نے ثلث لیل کے متعلق کہا ہے اور کسی نے جمیع شب میں کہا ہے۔ لیکن علامہ سبکی نے شرح منہاج میں اس کو اختیار کیا ہے کہ سحر کے وقت اذان کہی جائے۔ موصوف نے قاضی حسین سے اس کی تصحیح بھی نقل کی ہے۔ الاحکام میں ابن دقیق العید کا میلان بھی اسی طرف ہے وبہ قطع البغوی۔

فریق ثانی کا استدلال حضرت بلال کی اذان سے ہے جس کو حضرت ابن عمر، عائشہ اور انیسہ نے روایت کیا ہے حضرت ابن عمر کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ان بلالاً ینادی بلیل فکلوا واشربوا حتیٰ ینادی ابن ام مکتوم "بلال رات ہی سے اذان کہہ دیتے ہیں لوگوں کو چاہئے کہ کھاتے پیتے رہا کریں تاوقتیکہ ابن مکتوم اذان نہ کہدیں۔ اس کی تخریج بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، طحاوی، طیالسی، احمد، شافعی، ابوحنیفہ، دارمی اور بیہقی نے کی ہے۔ الفاظ سب کے تقریباً برابر ہیں۔ معمولی سا فرق ہے۔

فریق اول کا استدلال ذیل کی چند احادیث سے ہے۔

(۱) حدیث بلال۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ لا تؤذن حتی یستبین لک الفجر ہکذا ومد یدیہ عرضاً۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ تو اس وقت تک اذان مت کہا کر جب تک کہ تجھ کو فجر

کی روشنی اس طرح معلوم نہ ہوجائے اور آپ نے عرضاً ہاتھ پھیلا کر اشارہ سے تبلایا۔ حافظ بیہقی نے کتاب المعرفہ میں اس کو منقطع کہا ہے

امام ابوداؤد نے بھی اس کو منقطع ہی مانا ہے فانہ، قال ،، شداد لم یدرک بلالاً، کہ شداد نے حضرت بلال رضؓ کو نہیں پایا یہ عبارت سنن ابی داؤد کے اکثر نسخوں میں نہیں ہے صرف بعض نسخوں کے حاشیہ پر ملتی ہے، جواب یہ ہے کہ اوّل تو امام ابوحنیفہ، امام مالک اور ایک قول پر امام احمد کے نزدیک حدیث منقطع علی الاطلاق مقبول ہے۔ نخبہ میں ہے فذھب جمھور المحدثین الی التوقف لبقاء الاحتمال وھواحد قولی احمد وثانیھما وھو قول المالکین والکوفیین یقبل مطلقاً"

دوسرے یہ کہ قبل از وقت اذان کا عدم جواز اسی پر موقوف نہیں بلکہ دیگر صحیح احادیث سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ جائز نہیں ہے۔

(۲) حدیث حفصہ بنت عمر۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اذن المؤذن بالفجر قام فصلی رکعتی الفجر ثم خرج الی المسجد فحرم الطعام وکان لایؤذن حتی یصبح "جب مؤذن فجر کی اذان کہتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہو کر فجر کی دو رکعتیں ادا فرماتے پھر مسجد تشریف لاتے اور کھانا پینا حرام ہوجاتا اور آپ کے زمانہ میں فجر کی اذان صبح ہونے پر ہی ہوتی تھی۔ اس کی تخریج امام طحاوی اور حافظ بیہقی نے کی ہے شیخ نے الامام میں اثرم سے نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ حفصہ کی اس حدیث کو نافع سے اور لوگوں نے بھی روایت کیا ہے لیکن کسی نے وہ کچھ ذکر نہیں کیا جو عبدالکریم بن مالک جزری نے ذکر کیا ہے۔ حافظ بیہقی کہتے ہیں کہ یہ اذان ثانی پر محمول ہے۔

جواب یہ ہے کہ بقول علامہ ابن الترکمانی عبدالکریم ثقہ راوی ہے۔ امام احمد، ابن معین اور ابن المدینی نے ان کو ثبت وثقہ کہا ہے۔ سفیان ثوری کہتے ہیں کہ میں نے تو ان جیسا دیکھا ہی نہیں ابن عیینہ کہتے ہیں۔ کان لایقول الاحدثنا او سمعت، شیخین نے ان سے روایت کی ہے تو جس شخص کا یہ مقام ہو اس کا ذکر کردہ مضمون کب قابل نکیر ہوسکتا ہے۔ حافظ بیہقی کے نزدیک بھی حدیث جید الاسناد ہے تب ہی تو وہ تاویل کے چکر میں پڑے۔ علاوہ ازیں روایت شیبان میں حدیث حفصہ کی شہادت بھی موجود ہے جس کو طبرانی نے معجم اوسط اور معجم کبیر میں روایت کیا ہے حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ دوسری شہادت حدیث عائشہ ہے

(۳) حدیث عائشہ ،، کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا سکت المؤذن بالاذان من صلوٰۃ الفجر قام فرکع رکعتین خفیفتین،، اثرم کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد سے سنا ہے وہ زہری سے اوزاعی کی حدیث کو ضعیف کہتے تھے۔

جواب یہ ہے کہ شیخ نے الامام میں کہا ہے۔ لیس ھٰذا بتعلیل جید۔ اور ہر انصاف پسند کو یہی کہنا پڑے گا۔ کیونکہ اوزاعی امام المسلمین ہیں۔ اور تماشا تو یہ ہے کہ خود اثرم نے اس کو بطریق اوزاعی عن الزہری روایت کیا ہے اور کہا ہے "اسناد جید،، فیا للعجب ابو الشیخ اصبہانی نے کتاب الاذان میں اور ابن ابی شیبہ

نے مصنف میں حضرت عائشہ سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں : قالت ما کان المؤذن یؤذن حتیٰ یطلع الفجر" حافظ ابن حجر نے درایہ میں اور علامہ ابن الترکمانی نے اس کی سند کو صحیح مانا ہے ابن حزم نے بھی محلی میں اس کا ذکر کر کے سکوت اختیار کیا ہے۔

(۴) حدیث امرأۃ من بنی نجار" قالت کان بیتی من اطول بیت حول المسجد وکان بلال یؤذن علیہ الفجر فیاتی بسحر فیجلس علی البیت ینظر الی الفجر فاذا رأی تمطی ثم قال اللھم انی احمدک واستعینک علی قریش ان یقیموا دینک قالت ثم یؤذن" بنو نجار کی ایک عورت سے روایت ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ مسجد کے آس پاس کے گھروں میں میرا گھر سب سے اونچا تھا۔ اور بلال اس پر اذان دیا کرتے تھے تو وہ پہلے سے آکر وہاں بیٹھ جاتے اور صبح صادق کو دیکھتے رہتے۔ جب صبح صادق ہو جاتی تو انگڑائی لیتے۔ پھر یہ دعا کرتے۔ پروردگار! میں تیرا شکر ادا کرتا ہوں اور قریش پر تجھ ہی سے مدد چاہتا ہوں تاکہ وہ تیرے دین کو قائم کریں۔ اس کے بعد حضرت بلال اذان کہتے تھے۔ امام ابوداود نے اس کی تخریج "باب الاذان فوق المنارہ کے ذیل میں کی ہے۔ حافظ نے درایہ میں اس کی سند کو حسن کہا ہے۔

(۵) حدیث ابن عمرؓ، ان بلالاً اذن قبل طلوع الفجر فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یرجع فینادی الا ان العبد قد نام"، کہ حضرت بلال رضی نے طلوع فجر سے قبل اذان دیدی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم فرمایا: جاؤ آواز لگاؤ کہ بندہ سو گیا تھا، اس کی تخریج امام ابوداود، دارقطنی اور حافظ بیہقی نے کی ہے۔

حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کے رجال سب ثقہ اور حفاظ ہیں لیکن ائمہ حدیث علی بن المدینی، احمد بن حنبل، بخاری، ذہلی، ابوحاتم، ابوداود، ترمذی، اثرم اور دارقطنی وغیرہ سب کا اتفاق ہے کہ حماد بن سلمہ نے اس کو مرفوع روایت کرنے میں غلطی کی ہے۔ امام ابوداود فرماتے ہیں کہ اس کو ایوب سختیانی سے مرفوعاً روایت کرنے میں حماد بن سلمہ منفرد ہے۔ عبید اللہ بن عمر نے عن نافع عن ابن عمر اور زہری نے عن سالم عن ابیہ اس کو موقوفاً روایت کیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ اس کے رفع میں منفرد نہیں بلکہ سعید بن زربی نے اس کی متابعت کی ہے جیسا کہ دارقطنی اور بیہقی نے اس کو روایت کیا ہے اور سعید بن زربی گو ضعیف ہے مگر متابعت کیلئے کافی ہے۔ نیز معمر نے بھی ایوب سے اسی طرح روایت کیا ہے۔ جس کی تخریج دارقطنی نے کی ہے اور یہ روایت گو معضل ہے مگر اس سے کوئی نقصان نہیں اس واسطے کہ جب راوی ثقہ ہو تو ہمارے نزدیک معضل روایت بھی قابل احتجاج ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں دارقطنی نے عن ابی یوسف القاضی عن سعید بن ابی عروبۃ عن قتادہ عن انس روایت کیا ہے۔"ان بلالاً اذن قبل الفجر فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یصعد فینادی ان العبد نام ففعل وقال ؎ لیت بلالا لم تلدہ امہ ۞ وابتل من نضح دم جبینہ

یہ روایت حماد بن سلمہ کی روایت کے لئے شاہد ہے۔ کیونکہ اس کو قاضی ابو یوسف نے سعید بن

ابی عروبہ سے مرفوع روایت کیا ہے اور حافظ بیہقی نے "باب المستحاضۃ تغتسل عنہا اثر الدم" کے ذیل میں قاضی ابو یوسف کی توثیق کی ہے۔ ابن حبان نے بھی ان کو ثقہ مانا ہے۔ اس لئے اُن کی مرفوع روایت مقبول ہو گی۔ کیونکہ ثقہ راوی کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ دار قطنی نے قاضی ابو یوسف کی روایت کی تخریج کے بعد اس کو مرسلاً روایت کیا ہے اور مرسل کو اصح کہا ہے۔ تو یہ بھی ہمارے لئے مضر نہیں کیونکہ ہمارے یہاں مرسل روایت بھی حجت ہے۔

رہی حضرت بلال کی اذان، جس سے فریق ثانی نے قبل از وقت جواز اذان پر استدلال کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت بلال کی اذان فجر کی نماز کیلئے نہیں ہوتی تھی بلکہ ایک اور مقصد کیلئے ہوتی تھی۔ جس کو بخاری، مسلم، ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ، بیہقی، احمد، طیالسی اور امام طحاوی کی روایت عبد اللہ بن مسعود "لا یمنعن احدکم اذان بلال من سحورہ فانہ ینادی (بلیل) او یؤذن لیرجع قائمکم ولینبہ نائمکم" نے بیان کیا ہے کہ حضرت بلال کی اذان اس لئے ہوتی تھی کہ تہجد میں قیام کرنے والوں کو آرام اور آرام کرنے والوں کو قیام کا موقعہ مل جائے۔

امام طحاوی کی تحقیق یہ ہے کہ حضرت بلال کی نظر میں خرابی تھی اور وہ طلوع فجر کے گمان سے اذان کہہ دیتے تھے اور واقعہ میں فجر طلوع نہ ہوتی تھی۔ اس تاویل پر بہت سے لوگ چراغ پا ہو گئے ہیں مگر یہ تاویل اپنی طرف سے نہیں بلکہ حدیث کی روشنی میں ہے۔ چنانچہ امام احمد، طحاوی، اور ابو یعلی نے حضرت انس سے، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، احمد، دار قطنی اور بیہقی نے حضرت سمرہ بن جندب سے اور حاکم نے حضرت ابو محذورہ سے روایت کیا ہے۔ "لا یغرنکم اذان بلال فان فی بصرہ سوء" تم کو بلال کی اذان دھوکے میں نہ ڈالے کیونکہ اس کی بینائی میں ضعف ہے۔

علامہ ہیثمی نے زوائد میں اس کی سند کے متعلق کہا ہے رجالہ رجال الصحیح، علامہ ابن الترکمانی فرماتے ہیں اخرجہ الطحاوی باسناد جید۔ ان کے شاگرد شیخ عبد القادر الحاوی میں کہتے ہیں اسناد الصحیح سوی احمد بن اشکاب روی عنہ البخاری فقط۔

علامہ ابن الجوزی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کو ایک جماعت نے روایت کیا ہے لیکن کسی نے الفاظ "فان فی بصرہ سوء" ذکر نہیں کئے۔ جواب یہ ہے کہ امام طحاوی نے اس کو عن سعید بن ابی عروبۃ عن قتادۃ عن انس اور امام احمد نے عن سوادۃ بن حنظلۃ القشیری قال سمعت سمرۃ روایت کیا ہے جس میں ان الفاظ کی تصریح موجود ہے اور سعید و سوادہ ثقہ راوی ہیں اور ثقہ رواۃ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔

شیخ تقی الدین نے الامام میں اس تاویل کے لئے حضرت شیبان کی حدیث سے استدلال کیا ہے "قال تسحرت ثم اتیت المسجد فاستندت الی حجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرآنی اتسحر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم:

ابو یحییٰ ؟ قلت : نعم، قال ہلم الی الغداء قلت : انی ارید الصیام، قال : وانا ارید الصیام ولکن مؤذننا ہذا فی بصرہ سوء او قال شیئ وانہ اذن قبل طلوع الفجر"

حضرت شیبان کہتے ہیں کہ میں سحری کھا کر مسجد میں آیا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حجرے سے لگ کر بیٹھ گیا۔ دیکھا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سحری کھا رہے تھے آپ نے مجھے دیکھ کر فرمایا: ابو یحییٰ؟ میں نے کہا: نعم یا رسول اللہ! آپ نے کھانے کے لئے بلایا، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں تو روزہ رکھنا چاہتا ہوں آپ نے فرمایا میرا بھی ارادہ ہے مگر ہمارے اس مؤذن کی نظر میں کچھ خرابی ہے جو اس نے طلوع فجر سے پہلے اذان کہہ دی۔ اس حدیث کو طبرانی نے معجم اوسط اور معجم کبیر میں روایت کیا ہے۔ اس کی سند کے متعلق حافظ ابن حجر درایہ میں کہتے ہیں۔ اسنادہ صحیح۔

اس پوری تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ وقت سے پہلے اذان کہنا جائز نہیں فجر کی ہو یا کسی اور نماز کی۔ کیونکہ آپ کے زمانہ میں فجر کی اذان بھی صبح ہو جانے کے بعد ہی ہوا کرتی تھی۔ اسی لئے صحابہ عام طور سے رات کی اذان پر نکیر فرماتے تھے بلکہ فجر سے پہلے اذان بلال پر خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خفگی کا اظہار فرمایا ہے۔ ابن عبد البر ابراہیم نخعی سے روایت کرتے ہیں کہ صحابہ کی شان یہ تھی کہ جب کوئی مؤذن رات میں ناوقت اذان دیتا تو اُس سے فرماتے کہ اللہ سے ڈر اور اپنی اذان کا اعادہ کر۔

امام طحاوی نے حضرت علقمہ سے روایت کیا ہے کہ یہ مکہ میں تھے۔ رات میں ایک مؤذن کی اذان سنی تو آپ نے فرمایا کہ اُس نے سنتِ نبویہ کے خلاف کیا ہے اگر یہ سوتا ہی رہتا اور طلوع فجر کے بعد اذان کہتا تو بہتر ہوتا۔ امام قاسم بن ثابت سرقسطی نے کتاب غریب الحدیث میں حضرت حسن بصری سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے رات میں مؤذن کی اذان سنی تو فرمایا "علوج تباری الدیوک وہل کان الاذان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا بعد ما یطلع الفجر" :۔

(فائدہ) زیر بحث مسئلہ میں طرفین ہی کا مسلک اصح ہے روایۃً بھی اور درایۃً بھی، روایۃً اصح ہونا تو مذکورہ بالا تفصیل سے ظاہر ہے، اور درایۃً اصح ہونے کی وجوہات یہ ہیں کہ (۱) اذان کی مشروعیت دخول وقت کی اطلاع دینے کیلئے ہے جیسا کہ ابتداء اذان کے واقعہ سے ثابت ہے اور قبل از دخول وقت اذان دیکر دخولِ وقت کی اطلاع دینا کذب بیانی ہے (۲) اذان کی غرض اور اس کا مقصود اصلی اعلام واعلان ہے اور قبل از وقت اذان دینے میں بجائے اعلام کے تجہیل ہے (۳) قبل از وقت اذان دینے میں بہت سے مفاسد بھی ہیں اس واسطے کہ نصفِ شب اور اس کے بعد کا حصہ نوم واستراحت کا وقت ہے بالخصوص ان لوگوں کے لئے جو اول شب میں تہجد پڑھ چکے ہوں فربما یلتبس الامر علیہم وذلک مکروہ۔

والمسافر یؤذن ویُقیم لقوله علیه السّلام لابنی ابی ملیکة اذا سافرتما فاذّنا واقیما فان ترکهما جمیعًا یکره ولو اکتفٰی بالاقامة جاز لانّ الاذان لاستحضار الغائبین والرفقة حاضرون والاقامة لاعلام الافتتاح وهم الیه محتاجون فان صلّی فی بیته فی المصر یصلّی باذانٍ واقامةٍ لیکون الاداء علٰی هیأة الجماعة وان ترکهما جاز لقول ابن مسعود رضی اذان الحیّ یکفینا

توضیح اللغة :- یقیم اِقامة - للصلوٰة ، اقامت کہنا ، سافر مسافرة سفر کرنا ، اَذِّنا ، اَقیما تثنیہ امر حاضر کے صیغے ہیں ، رُفقة ساتھیوں کی جماعت ، اعلام خبر دینا ، افتتاح شروع کرنا ۔ مصر شہر ، حیّ محلہ :- ترجمہ :-

اور مسافر اذان دے اور اقامت کہے ، کیونکہ ابو ملیکہ کے دونوں صاحبزادوں کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ، جب تم سفر کیا کرو تو اذان واقامت کہہ لیا کرو ،، پس اگر دونوں کو چھوڑ دیا تو مکروہ ہے ، ہاں اگر اقامت پر اکتفاء کر لیا تو جائز ہے کیونکہ اذان غائبین کو بلانے کیلئے ہوتی ہے اور یہاں سب ساتھی حاضر ہیں اور اقامت نماز شروع ہونے کی اطلاع دینے کیلئے ہوتی ہے اور یہ لوگ اس کے ضرورتمند ہیں ۔ پس اگر شہر میں رہتے ہوتے اپنے گھر میں نماز پڑھے تو اذان واقامت کے ساتھ پڑھنی چاہئے ۔ تاکہ نماز کی ادائیگی جماعت کے طرز پر ہو جائے اور اگر دونوں کو چھوڑ دے تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ حضرت ابن مسعود رضی کا ارشاد ہے کہ محلہ کی اذان ہمارے لئے کافی ہے

تشریح :- قوله والمسافر الخ مسافر کو چاہئے کہ اذان واقامت دونوں کہے منفرد ہو یا رفقاء کیساتھ ہو (بحر) نیز سفر شرعی ہو یا عرفی ہو (نقلہ الطحطاوی عن ابی السعود) کیونکہ ائمہ ستہ نے حضرت مالک بن الحُوَیرث بن اَشیم لیثی سے روایت کیا ہے ،، قال : اتیتُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم انا وصاحب لی ، فاقمنا عنده فلما اردنا الانصراف قال لنا :- اذا حضرت الصلوٰة فاذّنا واقیما ولیؤمکما اکبرکما ،، کہ میں اور میرا ایک ساتھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور (بیس شب و روز) آپ کے یہاں مقیم رہے ، جب ہم نے واپسی کا ارادہ کیا تو آپ نے فرمایا کہ جب نماز کا وقت آجائے تو اذان دو اور اقامت کہو اور تم میں جو بزرگ ہو وہ امام بنے ، مالک بن الحویرث ہی سے امام بخاری کی ایک روایت یہ ہے ،، اتی رجلان النبیَ صلی اللہ علیہ وسلم یرید ان السفر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : اذا انتما خرجتما فاذنا ثم اقیما ثم لیؤمکما اکبرکما ،، :-

قوله لابنی ابی ملیکة الخ بقول علامہ عینی وزیلعی وابن ہمام وغیرہ یہ صاحب ہدایہ کے مسامحات میں سے ہے اس کے بجائے یوں کہنا چاہئے تھا ، لقوله علیه السّلام لمالک بن الحویرث وصاحب له ، او ابن عم له او ابن عمّ (علی اختلاف الروایات) تفصیل کے لئے "غایة السعایة" جلد اوّل ص ۱۳۳ ملاحظہ ہو :-

قوله فان ترکهما الخ اگر مسافر نے اذان واقامت دونوں کہی تو بہت ہی اچھا ہے کیونکہ یہ منشاء حدیث کے موافق ہے ۔ اگر دونوں کو ترک کر دیا تو مکروہ ہے کیونکہ اس صورت میں وہ حقیقةً اور تشبہاً ہر اعتبار سے نماز باجماعت کا ترک کرنے والا ہو گیا اور ترک صلوٰة بالجماعت مکروہ ہے تو ترک تشبہ بھی مکروہ ہوگا ۔ جیسے باب صوم میں ہے

کہ اگر روزہ رکھنے سے عاجز ہو اور تشبہ پر قادر ہو تو ترک تشبہ مکروہ ہے۔ اور اگر صرف اقامت پر اکتفاء کیا تو یہ بھی جائز ہے یعنی مکروہ نہیں ہے کیونکہ اذان کا سقوط کئی جگہ میں ثابت ہے۔ جیسے فائتہ نمازوں میں پہلی نماز کے بعد والی نمازوں میں، اسی طرح عرفہ کی دوسری نماز میں، بخلاف اقامت کے کہ اس کا سقوط کسی موقعہ پر نہیں ہے (فتح القدیر)

نافع نے حضرت ابن عمرؓ کا اثر روایت کیا ہے کہ، حضرت ابن عمرؓ سفر میں صرف اقامت پر اکتفاء کر لیا کرتے تھے بجز فجر کی نماز کے کہ اس میں اذان واقامت دونوں کہتے تھے اور فرماتے تھے کہ اذان تو امام کی طرف لوگوں کے مجتمع ہونے کیلئے ہے (مالک)

ہاں اگر صرف اذان کہہ کر اقامت چھوڑ دی تو اگرچہ یہ بھی جائز ہے لیکن مکروہ ہے (شرح طحاوی) ظہیر الدین نے اپنے حواشی میں مبسوط سے نقل کرتے ہوئے تصریح کی ہے کہ اذان کی بہ نسبت اقامت کی زیادہ تاکید ہے

قولہ فان صلّی فی بیتہ الخ اندرون شہر گھر میں رہتے ہوئے اذان واقامت کے ساتھ نماز پڑھنا افضل ہے خواہ تنہا پڑھے یا جماعت سے (تمرتاشی، تبیین) تاکہ نماز کی ادائیگی جماعت کے طرز پر ہو جائے، اور اگر دونوں کو چھوڑ دے تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ کا ارشاد ہے کہ "محلّہ کی اذان ہمارے لئے کافی ہے، صاحب ہدایہ نے اس اثر کو مبسوط سے لیا ہے، مبسوط میں ہے،، روی عن ابن مسعودؓ انہ صلے بعلقمۃ والاسود فی بیتہ فقیل لہ: الا تؤذن؟ فقال،- اذان الحی یکفینا "حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ نے علقمہ بن قیس اور اسود بن یزید کیساتھ اپنے مکان میں نماز پڑھی، لوگوں نے کہا،- اذان نہیں کہلاتے؟ فرمایا: محلہ کی اذان ہمارے لئے کافی ہے"

اس اثر کی بابت مخرجین احادیث نے کہا ہے کہ یہ غریب ہے، لیکن امام محمد نے کتاب الآثار میں عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم حضرت علقمہ بن قیس اور اسود بن یزید سے روایت کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم حضرت ابن مسعودؓ کے پاس تھے، نماز کا وقت آگیا تو آپ نماز کیلئے اٹھے، اس میں ہے کہ آپ نے اذان واقامت کے بغیر نماز ادا کی اور فرمایا؛ یجزی اقامۃ الناس حولنا۔

عـه وروی الطبرانی فی معجمہ حدثنا اسحٰق بن ابراہیم الدبری عن عبدالرزاق عن الثوری عن حماد عن ابراہیم ان ابن مسعود وعلقمۃ والاسود صلوا بغیر اذان ولا اقامۃ، قال سفیان: کفتہم اقامۃ المصر، وروی احمد فی مسندہ حدثنا محمد بن جعفر ثنا شعبۃ عن سلیمان عن ابراہیم ان الاسود وعلقمۃ کانا مع عبداللہ فی الدار فقال عبداللہ صلی ھولاء؟ قالوا: نعم، قال: فصلی بھم بغیر اذان ولا اقامۃ وقام وسطھم، وروی ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ فی الاذان حدثنا ابومعاویۃ عن الاعمش عن ابراہیم عن الاسود وعلقمۃ قالا: اتینا عبداللہ فی دارہ فقال: اصلی ھؤلاء خلفکم؟ قلنا: لا، قال: قوموا فصلّوا، ولم یأمر باذان ولا اقامۃ ۱۲ (نصب الرایہ)

بَابُ شُرُوطِ الصَّلٰوۃِ الَّتِی تَتَقَدَّمُهَا

باب شروط نماز کے بیان میں جو نماز میں مقدم ہوتی ہیں

قولہ باب الخ جو چیز مشروع سے متعلق ہوتی ہے اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ اس کی ماہیت میں داخل ہوگی یا خارج، اگر داخل ہو تو اس کو رکن کہتے ہیں جیسے رکوع وغیرہ اور اگر خارج ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں یا تو وہ اس میں مؤثر ہوگی جیسے عقد نکاح برائے حلت یا غیر مؤثر، اس کی پھر دو قسمیں ہیں یا تو وہ اس تک فی الجملہ موصل ہوگی جیسے وقت اس کو سبب سے تعبیر کرتے ہیں، یا غیر موصل۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ یا تو اس پر شئی موقوف ہوگی اسی کو شرط کہتے ہیں جیسے وضو، وغیرہ یا موقوف نہ ہوگی اسی کو علامت کہتے ہیں جیسے اذان (منحۃ الخالق) شرط (بسکون راء) اصل میں مصدر ہے۔ شرط (ن، ض) شرطاً کسی چیز کو لازم کرنا اس کی جمع شروط ہے اور شرط (بالتحریک) بمعنیٰ علامت ہے اس کی جمع اشراط ہے (قاموس)، قال اللہ تعالیٰ، "فقد جاء اشراطها"، رہا لفظ شرائط سو وہ شریطۃ کی جمع ہے بمعنیٰ پھٹے ہوئے کان والا اونٹ (ضیاء الحلوم) اس تفصیل سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ اول یہ کہ جن لوگوں نے اس مقام پر متعلقات مشروع کو شرائط سے تعبیر کیا ہے۔ وہ لغت کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ شرائط شریطۃ کی جمع ہے جو یہاں مراد نہیں اور صرفی قواعد کے بھی خلاف ہے کیونکہ فَعْل کی جمع فعائل کے وزن پر غیر محفوظ ہے بخلاف فرائض کے کہ اس کا مفرد فریضۃ ہے جیسے صحائف جمع صحیفۃ، دوم یہ کہ صاحب نہر نے جو یہ کہا ہے وہی ای الشروط جمع شرط محرکا بمعنی العلامۃ لغۃً یہ ان کی بھول ہے کیونکہ شرط بمعنی علامت کی جمع اشراط ہے نہ کہ شروط، شرط کی پھر دو قسمیں ہیں حقیقی جعلی۔ حقیقی وہ ہے جس پر شئے کا وجود فی الواقع موقوف ہو جعلی کی پھر دو قسمیں ہیں شرعی جس پر شئے کا وجود شرعاً موقوف ہو جیسے نکاح کے لئے گواہوں کا ہونا اور نماز کیلئے طہارت کا ہونا۔ اور غیر شرعی جس میں شخص مکلف باجازت شرع اپنے تصرفات پر کسی چیز کا وجود معلق کرے کقولہ ان دخلت الدار کان کذا۔ یہاں بقول شمنی شروط شرعیہ مراد ہیں پھر شروط صلوٰۃ کی تین قسمیں ہیں، شرط انعقاد، شرط دوام شرط بقاء، قسم اول میں چار چیزیں ہیں نیت، تحریمہ، وقت، خطبہ، قسم دوم میں بھی چار چیزیں ہیں، حدث سے پاک ہونا، نجاست سے پاک ہونا، ستر عورت، استقبال قبلہ۔ قسم سوم میں صرف ایک چیز ہے یعنی قراءت، پھر یہ تینوں شرطیں ایک دوسرے میں متداخل ہیں کیونکہ ان میں عموم وخصوص مطلق ہے، شرط دوام خاص ہے اور شرط انعقاد وشرط بقاء عام مثلاً طہارت جو شرط دوام ہے اگر ابتداء نماز میں اس کے وجود کا لحاظ کریں تو شرط انعقاد ہے۔ اور اگر حالت بقاء میں اس کے وجود کو مشروط سمجھیں تو شرط بقاء ہے۔ کل شرطوں کو اس نقشہ سے معلوم کرو،

متعلق بالمشروع

داخل ماہیت — خارج ماہیت

مؤثر — غیر مؤثر

موصل — غیر موصل

غیر موقوف علیہ — موقوف علیہ

حقیقی — جعلی

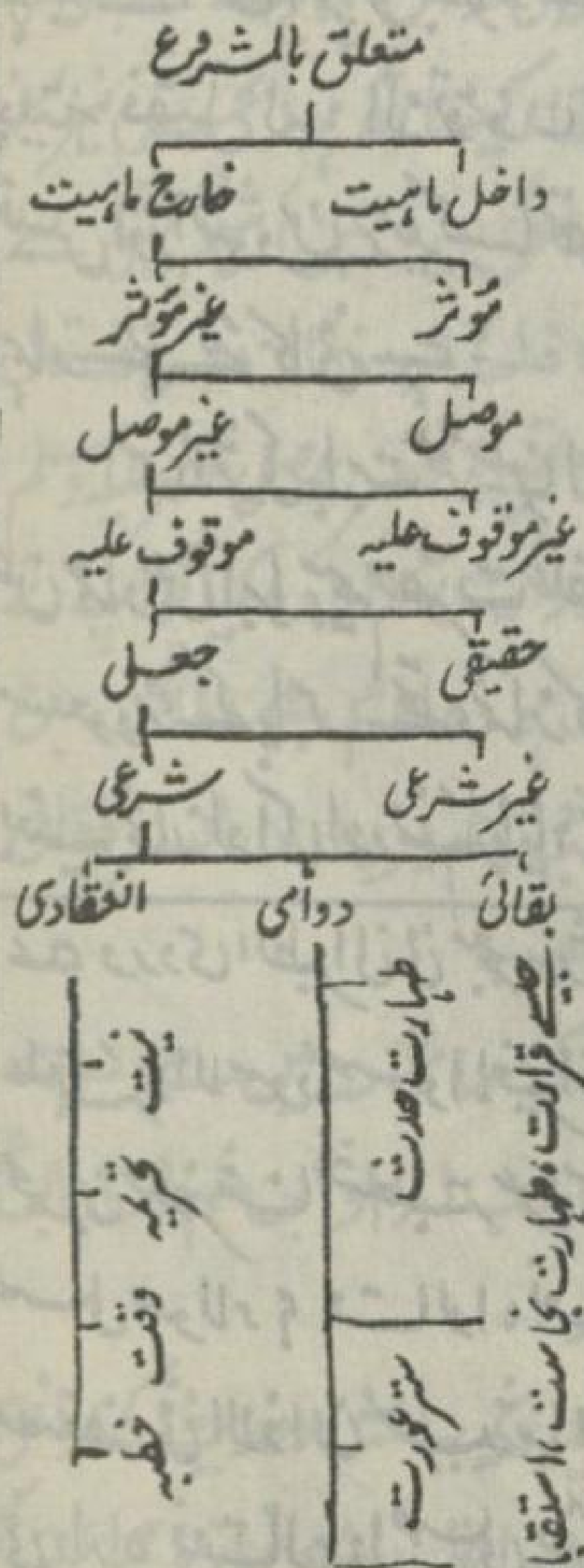
غیر شرعی — شرعی

بقائی — دوامی — انعقادی

بقائی: قراءت

دوامی: طہارت حدث، طہارت نجاست، ستر عورت، استقبال قبلہ

انعقادی: نیت، تحریمہ، وقت، خطبہ

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

قولہ التی تتقدمہا الخ صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ یہ قید صفت مؤکدہ ہے نہ کہ صفت ممیزہ اسواسطے کہ شروطِ صلوٰۃ میں ایسی کوئی شرط نہیں ہے جو مقدم نہ ہو یہاں تک کہ اس سے احتراز کیا جائے، اور عبارت کا یہ اسلوب اسلوب قرآن کے قریب قریب ہے ،، یحکم بہا النبیّون الذین اسلموا ،،

لیکن صاحب کفایہ کہتے ہیں کہ شروط صلوٰۃ کو ،، التی تتقدمہا ،، کے ساتھ اسلئے مقید کیا ہے کہ اس باب میں وہی شرط بیان کی گئی ہیں جو نماز سے مقدم ہوتی ہیں اور جو مقدم نہیں ہوتیں ان کا بیان یہاں نہیں ہے۔ جیسے قعدہ اخیرہ جس کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ فرض ہے رکن اصلی نہیں ہے بلکہ خروج من الصلوٰۃ کیلئے شرط ہے۔ جیسے تحریمہ دخول فی الصلوٰۃ کیلئے شرط ہے اور نماز کے ان افعال کی ترتیب جو ایک رکعت میں مکرر مشروع نہیں مثلاً رکوع کی ترتیب قرارت پر اور سجود کی ترتیب رکوع پر، اسی طرح مشترک نماز میں عورت کی محاذاۃ کا نہ ہونا وغیرہ کہ یہ اشیاء شروطِ جوازِ صلوٰۃ ہیں جو نماز سے مقدم نہیں ہوتیں۔

شروطِ نماز کے بارے میں مذاہب اربعہ کی تفصیل

(۱) مذہب مالکیہ :- مالکیہ نے شروطِ صلوٰۃ کی تین قسمیں کی ہیں شروط وجوب، شروطِ صحت، شروطِ وجوب و صحت معاً، شروطِ وجوب فقط دو ہیں بلوغ اور عدم اکراہ علی الترک، اکراہ کی صورت میں صرف ظاہری اور مکمل صورت نماز سے ہی اس کو معذور قرار دیا جا سکتا ہے، باقی جو کچھ اس کے لئے مقدور و ممکن ہو، طہارت کے بعد صرف اُس قدر ادائیگی ضروری ہے۔ مثلاً نیتِ قلب، احرام، اشارہ، جیسے مریض و عاجز پر بقدرِ استطاعت ادائیگیِ نماز واجب ہوتی ہے اور جس سے عاجز ہو وہ ساقط ہو جاتی ہے، شروطِ صحت پانچ ہیں۔ حدث سے پاکی، نجاست سے پاکی، اسلام، استقبال قبلہ اور ستر عورت، شروطِ وجوب وصحت معاً چھ ہیں بلوغِ دعوت نبی، عقل، دخولِ وقتِ صلوٰۃ، فقد طہورین نہ ہو۔ کہ نہ پانی ملے نہ پاک مٹی ہی موجود ہو، نوم وغفلت کی حالت نہ ہو، عورت کے لئے حیض و نفاس کا زمانہ نہ ہو،

اس سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے یہاں اسلام بھی شروطِ صحت میں سے ہے شروطِ وجوب سے نہیں ہے۔ لہٰذا اُن کے نزدیک کفار پر بھی نماز واجب ہے لیکن وہ اسلام نہ ہونے کے باعث صحیح نہ ہوگی، دوسرے حضرات نے اسلام کو شرطِ وجوب میں شمار کیا ہے، اگرچہ شافعیہ و حنابلہ کہتے ہیں کہ کافر کو ترک نماز پر بھی عذاب ہوگا جو عذاب کفر پر مزید ہوگا۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ مالکیہ نے طہارت کی دو قسمیں کر کے دو شرطیں بنادیں اور شروطِ وجوب میں عدمِ اکراہ علی الترک کا بھی اضافہ کیا،

(۲) مذہبِ شافعیہ :- انھوں نے شروط صلوٰۃ کی دو قسمیں کی ہیں شروطِ وجوب اور شروط صحت، شروطِ وجوب چھ ہیں بلوغِ دعوتِ نبی، اسلام۔ اگرچہ ماضی میں رہا ہو اور اب نہ ہو لہٰذا مرتد سے نماز کا مطالبہ دنیا میں بھی ہوگا۔ اور آخرت میں ترکِ نماز پر عذاب بھی مزید ہوگا، عقل، بلوغ، حیض و نفاس سے خالی ہونا۔ سلامتیِ حواس۔ اگرچہ صرف سمع و بصر سالم ہوں۔ شروط صحت سات ہیں، بدن کی طہارت (باقی بر صفحہ ۳۶۰)

يجب على المصلي ان يقدم الطهارة من الاحداث والانجاس على ما قدمناه قال الله تعالىٰ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ وقال الله تعالىٰ وان كنتم جنباً فاطّهروا

ترجمہ ـــــ نماز کی شرط طہارت کا بیان ـــــ

واجب ہے نمازی پر یہ کہ اوّل ناپاکیوں اور پلیدیوں سے پاکی حاصل کرے اس طریقہ پر جسکو ہم پہلے بیان کر چکے، ارشاد باری ہے "اپنے کپڑوں کو پاک کر" اور ارشاد ہے "اگر تم جنبی ہو تو خوب پاک ہو جاؤ"۔ تشریح:-

قولہ یجب علی المصلی الخ صحتِ نماز کیلئے پہلی شرط نمازی کا بدن احداث یعنی نجاستِ حکمیہ حدث اصغر (بول و براز وغیرہ)

(بقیہ ۳۵۹)

حدثِ اصغر و اکبر سے، بدن، کپڑے، مکان کی طہارت نجاست سے، ستر عورت، استقبال قبلہ، علمِ دخولِ وقت، (۳) مذہب حنفیہ:- احناف کے یہاں بھی شوافع کی طرح دو قسمیں ہیں شروط وجوب یعنی بلوغ دعوت، اسلام، عقل، بلوغ، خلو حیض و نفاس، اور اکثر حنفیہ نے شرطِ اسلام پر اکتفا کر کے بلوغ دعوت کو ذکر نہیں کیا، شروط صحت یعنی بدن کی پاکی حدث و نجاست سے، کپڑے اور مکان کی پاکی نجاست سے، ستر عورت، نیت، استقبال قبلہ، پس احناف نے بھی شروطِ وجوب میں شوافع کی طرح اسلام کو داخل کیا ہے لیکن اُن کے نزدیک کافر کو ترکِ نماز پر زائد عذاب نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ فروعِ احکام کے مکلف نہیں ہیں، اور احناف نے نماز کی نیت کا بھی اضافہ کیا ہے۔ لقولہ علیہ السلام انما الاعمال بالنیات اور اس لئے بھی کہ صرف نیت ہی سے عبادات کو عادات سے اور ایک عبادت کو دوسری عبادت سے ممتاز کیا جا سکتا ہے۔ اس بارے میں حنابلہ بھی احناف کے ساتھ ہیں کہ وہ بھی نیت کو شروطِ صلوٰۃ میں شمار کرتے ہیں، شوافع و موالک (مشہور مذہب میں) نیت کو رکنِ صلوٰۃ قرار دیتے ہیں۔

(۴) مذہب حنابلہ:- انھوں نے کوئی تقسیم نہیں کی بلکہ کل شروط نو قرار دی ہیں۔ اسلام، عقل، تمیز، طہارت عن الحدث مع القدرۃ، ستر عورت، بدن، ثوب، مکان کا نجاست سے ملوث نہ ہونا۔ نیت، استقبالِ قبلہ، دخولِ وقت، ان کے نزدیک یہ سب شروطِ صحتِ صلوٰۃ ہیں (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ):-

(تنبیہ) تمام مصنفین نے شروطِ صلوٰۃ میں وقت کو ذکر نہیں کیا حالانکہ وہ بھی شرط ہے جسکی شرطیت کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے اسی وجہ سے صاحب تحفۃ الملوک نے وقت کو اسی باب میں ذکر کیا ہے اور مناسب بھی یہی ہے، شیخ شرنبلالی فرماتے ہیں کہ متعدد کتب معتمدہ میں وقت کے شرط ہونیکی تصریح ہے اور بعض کتب معتبرہ قدوری، مختار، ہدایہ اور کنز وغیرہ میں، وقت کو باب شروط الصلوٰۃ میں ذکر نہیں کیا گیا۔ اور میں اسکا راز نہیں سمجھ سکا کہ ان حضرات نے ایسا کیوں کیا ہے، صاحبِ سعایہ فرماتے ہیں کہ اصول میں یہ بات ثابت ہے کہ وقت وجوبِ صلوٰۃ کا سبب ہے بخلاف باقی شروط کے کہ وہ اسباب وجوب نہیں ہیں، معلوم ہوا کہ نماز کے ساتھ وقت کا اختصاص زائد ہے اور اہتمام مزید کے لائق ہے فلذالک قدموا ذکرہ علی ذکر شروط الصلوٰۃ وذکروہ فی کتاب الصلوٰۃ وہذا ہو السر الذی لم یطلع علیہ الشرنبلالی:-

اور حدث اکبر (حیض اور نفاس اور جنابت) سے پاک ہونا ضروری ہے۔ دوسری اور تیسری شرط نمازی کی جگہ اور نمازی کے کپڑے کا انجاس یعنی نجاسات حقیقیہ سے پاک ہونا بھی ضروری ہے۔ اور کپڑے کا اعتبار اسی قدر ہے جو نمازی کے بدن سے متعلق ہو۔ چنانچہ جو کپڑا نمازی کی جنبش سے ہلتا ہو وہ اسکے بدن پر ہی شمار ہوگا۔ اور پاکی حاصل کرنے کا طریقہ وہی ہے جو پہلے گذر چکا۔ یعنی وضو یا غسل یا تیمم۔ پھر یہاں یہ اشکال نہیں ہونا چاہیئے کہ یہ بات تو باب الانجاس و تطہیرہا سے معلوم ہو چکی۔ پس یہاں اس کا ذکر تکرار محض ہے۔ اس واسطے کہ سابق میں جو اس بات کا علم ہوا ہے وہ اسکے شرط ہونیکی حیثیت سے نہیں ہے۔ اور یہاں اسکا ذکر شرط ہونیکی حیثیت سے ہے۔ وفی العنایۃ انما اعادہ وان کان قد علم مما تقدم کونہا شرطاً للصلوٰۃ لیکون الباب مشتملاً علیٰ جملۃ الشروط۔

قولہ وثیابک فطہر الخ: صاحب ہدایہ نے وجوب تطہیر ثوب کیلئے آیت "وثیابک فطہر" سے استدلال کیا ہے جو آیت کی تفاسیر اربعہ میں سے صرف ایک تفسیر پر تام ہوسکتا ہے۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ اس آیت کی تفسیر میں چار قول ہیں۔ اول یہ کہ لفظ ثیاب اور لفظ تطہیر دونوں مجاز پر محمول ہیں۔ اور معنی یہ ہیں طہر قلبک عن صفات المذمومۃ، اکثر مفسرین اسی طرف گئے ہیں، دوم یہ کہ لفظ ثیاب مجاز پر اور لفظ تطہیر حقیقت پر محمول ہے بایں معنی کہ ثیاب سے مراد جسد ہے۔ فان العرب لم یکونوا یتطہرون جسدہم عند الاستنجاء۔ سوم یہ کہ لفظ تطہیر مجاز پر اور لفظ ثیاب حقیقت پر محمول ہے۔ اور معنی یہ ہیں طہر ثیابک عن ان تکون مغصوبۃ اور محرمۃ او غیر ذالک من الکسب الحرام، چہارم یہ کہ ثیاب اور تطہیر دونوں حقیقت پر محمول ہیں۔ اور مقصد اس بات کو بتلانا ہے کہ نماز انہی کپڑوں میں جائز ہوسکتی ہے جو نجاستوں سے پاک صاف ہوں۔ بہرکیف استدلال مذکور صرف چوتھے احتمال پر تام ہوسکتا ہے۔ اس لئے بہتر یہ ہے کہ اس سلسلہ میں ان احادیث سے استدلال کیا جائے جو اس باب میں بکثرت وارد ہیں۔ مثلاً (۱) امام بخاری نے حضرت اسماء بنت ابی بکر رضہ سے روایت کیا ہے۔ قالت: سألت امرأۃ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یا رسول اللہ ارأیت احدانا اذا اصاب ثوبہا الدم من الحیضۃ کیف تصنع بہ؟ فقال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم: اذا اصاب ثوب احداکن الدم من الحیضۃ فلتقرصہ ثم لتنضحہ بالماء ثم تصلی فیہ "حضرت اسماء فرماتی ہیں کہ ایک عورت نے (جس سے مراد وہ خود ہیں) آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا: یا رسول اللہ! آپ اس بارہ میں کیا فرماتے ہیں کہ ہم میں سے کسی عورت کے کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے تو وہ کیا کرے؟ آپ نے فرمایا کہ جب کسی کے کپڑے میں حیض کا خون لگ جائے تو پہلے اس کو ملے پھر پانی سے اسکو رگڑے اور صاف کر لے اسکے بعد اس کپڑے میں نماز پڑھ لے۔ یہ حدیث اس بات پر صراحۃً دال ہے کہ نماز کے وقت کپڑوں کا نجاسات سے پاک ہونا ضروری ہے۔ جیساکہ یہی لفظ ثم کا مدلول ہے۔ (۲) ابوداؤد، ابویعلی الموصلی، عبد بن حمید اور ابن راہویہ نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کیا ہے۔ "بینما رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یصلی باصحابہ اذ خلع نعلیہ اسکے آخر میں ہے اذا جاء احدکم الی المسجد فلینظر فان رأی فی نعلیہ قذراً او اذی فلیمسحہ ویصلی فیہما۔ (۳) امام بخاریؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے: کنت اغسل المنی من ثوب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ثم یخرج الی الصلوٰۃ اھ

وبستر عورته لقوله تعالیٰ خذوا زینتکم عند کل مسجد ای ما یواری عورتکم عند کل صلوٰة وقال علیه السلام لا صلوٰة لحائض الا بخمار ای لبالغة

ترجمہ :- نماز کی چوتھی شرط ستر عورت کا بیان

اور چھپائے اپنا ستر کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "لو اپنی زینت کو نزدیک ہر مسجد کے" یعنی لو وہ چیز جو چھپائے تمہارے ستر کو ہر نماز کے وقت، اور حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ نماز نہیں کسی حائضہ کی مگر اوڑھنی کے ساتھ۔ حائض سے مراد بالغہ عورت ہے۔ تشریح :

قولہ ویستر عورتہ الخ عورت عور سے ہے بمعنی نقصان و عیب، ستر گاہ کو عورت اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا کھولنا عار، عیب، قبیح اور بے حیائی ہے۔ صحت نماز کیلئے چوتھی شرط نمازی کو اپنا ستر چھپانا بھی ضروری ہے۔ جو احناف و شوافع، حنابلہ اور عام فقہاء کے نزدیک شرط ہے۔ صاحب کتاب نے ذکر عورت پر اقتصار کر کے یہ بتلایا ہے کہ ستر کے علاوہ جسم کا چھپانا شرط نہیں ہے۔ بنایہ میں ہے کہ نماز وغیرہ میں منکب کا چھپانا واجب نہیں۔ امام شافعی امام مالک اور عام اہل علم اسی کے قائل ہیں۔ البتہ امام احمد فرماتے ہیں کہ منکبین کے کچھ حصہ کو چھپائے بغیر نماز صحیح نہ ہوگی، اگرچہ اس کا چھپانا باریک کپڑے سے ہو جس سے ماتحت ظاہر ہوتا ہو، ابن قدامہ نے المغنی میں امام احمد سے یہی نقل کیا ہے۔ ابن المنذر کہتے ہیں کہ قدرت ہونے کی حالت میں واتق کا چھپانا واجب ہے۔ کیونکہ صحیحین کی حدیث ہے لا یصلی الرجل فی الثوب الواحد لیس علی عاتقیہ منہ شئی۔ جواب یہ ہے کہ صحیح بخاری میں اسکے معارض روایت موجود ہے۔ اذا کان الثوب واسعاً فالتحف بہ واذا کان ضیقاً فاتزر بہ، نیز صحیح مسلم میں روایت ہے "سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصلوٰۃ فی الثوب الواحد فقال: او لکلکم ثوبان؟"

(فائدہ) نماز میں دوسروں سے ستر کا چھپانا تو بالاجماع شرط ہے۔ رہا اپنی نظر سے چھپانا سو ہمارے عام مشائخ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ سے ابو شجاع کی روایت یہی ہے۔ قاضی خاں اور زیلعی وغیرہ میں ہے کہ یہی صحیح ہے بحر الرائق میں ہے "لو رأی فرجہ من زیقہ او کان بحیث لو نظر رآہ فانہا صحیحۃ عند العامۃ وھو الصحیح کما فی المحیط وغیرہ" یہاں تک کہ اگر دراز کرتہ میں بلا ازار نماز پڑھی اور اس کے چاک سے خود جسم عورت دیکھا تو ہمارے عام مشائخ کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی رواہ ابو شجاع نصاً عن ابی حنیفۃ وابی یوسف۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اپنا ستر دیکھنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ امام ابو داؤد، ابن خزیمہ، ابن حبان اور امام بخاری نے (اپنی تاریخ میں) حضرت سلمہ بن الاکوع رضی سے روایت کیا ہے۔ قال قلت یا رسول اللہ! انی رجل اتصید فاصلی فی القمیص الواحد؟ قال نعم زرہ ولو بشوکۃ۔ پس امام شافعی وغیرہ نے ظاہر حدیث کو لیا ہے اور امر کو برائے وجوب مانا ہے۔ لیکن ہمارے اصحاب کے نزدیک امر برائے استحباب ہے۔ لان العورۃ کما انہا لیست بعورۃ فی حقہ خارج الصلوٰۃ فکذالک فیہا۔

قولہ لقولہ تعالیٰ الخ ستر عورت کے شرط ہونے کی دلیل حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد

وکلوا واشربوا"۔ اس کی بابت مفسرین کا اجماع ہے کہ اسمیں زینت سے مراد ساتر ستر اور مسجد سے مراد نماز ہے بطریق اطلاق اسم محل برحال، اور امر برائے فرضیت ہے۔ ونقل ابن حزم الاتفاق علیٰ ان المراد ستر العورة۔

سوال آیت میں "خذوا" امر پر "کلوا اور واشربوا" کا عطف کیا گیا ہے اور اس میں کوئی شک ہی نہیں کہ کلوا اور واشربوا امر برائے اباحت ہے۔ تو خذوا امر بھی برائے اباحت ہوگا۔ جواب صیغہ امر کا وجوب کیلئے ہونا ہی ظاہر ہے اور کلوا واشربوا میں جو ظاہر کو ترک کیا گیا ہے وہ سبب آخر کی بناء پر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اکل و شرب نفع عباد کیلئے ہے۔ اگر انکو واجب کہا جائے تو نفع حرج کی صورت میں بدل جائیگا۔ کما قیل فی قولہ تعالیٰ "فاصطادوا" اور ترک ظاہر بسبب آخر سے ترکِ ظاہر فی المعطوف علیہ لازم نہیں ہے۔ پس کلوا و شربوا امر کے برائے اباحت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ خذوا امر بھی برائے اباحت ہو۔ علاوہ ازیں بقدر سدّ رمق اکل و شرب بھی واجب ہے۔

سوال آیت کا نزول ان لوگوں کے رد میں ہوا ہے جو کعبہ کا طواف برہنہ ہوکر کرتے تھے اور کہتے تھے لانطوف ببیت ربنا فی ثیاب ارتکبنا فیہا الذنوب، کہ ہم اپنے رب کے گھر کا طواف ایسے کپڑوں میں نہیں کر سکتے جن میں ہم شب و روز گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں۔ اور اس بات کو وہ لوگ بڑی قربت اور پرہیزگاری سمجھتے تھے، حق تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرماکر بتلا دیا کہ یہ کوئی نیکی اور تقویٰ کی بات نہیں، خدا کی دی ہوئی پوشاک جس سے تمہارے بدن کا ستر اور آرائش ہے اسکی عبادت کیوقت دوسرے اوقات سے بڑھ کر قابل استعمال ہے۔ بہرکیف آیت میں برہنہ طواف کرنے سے ممانعت ہے۔ اور اسمیں بوقت نماز وجوب ستر عورت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

جواب اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص سبب کا۔ پس آیت گو بحالت عریانی طواف کرنے سے ممانعت کیلئے ہے۔ لیکن لفظ عام ہے جو ہر قسم کے حلول فی المسجد کے وقت وجوب ستر عورت کا مقتضی ہے۔ نماز کی صورت میں ہو یا طواف کی، کذا ذکرہ الامام الرازی فی تفسیرہ۔

سوال جن اشیاء میں نص وارد نہ ہو انکو نص اسی طرح سے شامل ہوتا ہے جسطرح وہ نص ان اشیاء کو شامل ہے جنمیں وہ نص وارد ہوا ہے۔ اب نص مذکور کا ورود طواف کی بابت ہے جو طواف کو وجوب کے حق میں متناول ہے نہ کہ فرض ہونیکے حق میں (حتیٰ کان الطواف عریاناً معتداً بہ عندنا) تو نماز کے حق میں بھی اسکا شمول اسی طرح ہوگا پس فرضیت ستر عورت جو مدعی ہے وہ اس سے ثابت نہیں ہوتا۔

بعض حضرات نے اسکا یہ جواب دیا ہے کہ نص تو دونوں ہی کی فرضیت پر دال ہے لیکن طواف کے حق میں فرضیت بدلیل اجماع ساقط ہوگئی اور نماز کے حق میں سقوطِ فرضیت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ لہٰذا نماز کے حق میں فرضیت باقی رہی، لیکن یہ جواب اسلئے مردود ہے کہ اس سلسلے میں امام شافعی رح نے اختلاف کیا ہے۔ تو اس مخالفت کے ہوتے ہوئے دعویٰ اجماع صحیح نہیں۔ اذلو کان الاجماع لعرفہ البتۃ، پس صحیح جواب وہ ہے جو ملاالہداد جونپوری نے حاشیہ ہدایہ میں ذکر کیا ہے کہ آیت ماؤل ہی کیونکہ مسجد سے مراد طواف ہے یا نماز یا دخول فی المسجد وغیرہ ہر ایک کا احتمال ہے لہٰذا اس سے طواف کے حق میں ستر عورت کی فرضیت ثابت نہ ہوگی تاکہ آیت "ولیطوفوا بالبیت العتیق" (باقی بر ۳۶۴)

وعورۃ الرجل ما تحت السرۃ الی الرکبۃ لقولہ علیہ السلام عورۃ الرجل ما بین سرتہ الی رکبتہ ویروی مادون سرتہ حتی تجاوز رکبتہ وبھذا یتبین ان السرۃ لیست من العورۃ خلافاً لما یقولہ الشافعیؒ والرکبۃ من العورۃ خلافاً لہ ایضاً

ترجمہ

اور مرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مرد کا ستر اسکی ناف اور گھٹنے کے درمیان کا حصہ ہے۔ اور یہ بھی مروی ہے کہ ناف کے نیچے سے ہے یہانتک کہ متجاوز ہو جائے گھٹنے سے، اس سے ظاہر ہوگئی یہ بات کہ ناف ستر میں سے نہیں ہے برخلاف اس کے جو امام شافعیؒ فرماتے ہیں، اور گھٹنا داخل ستر ہے۔ امام شافعی کا اس میں بھی اختلاف ہے۔ تشریح:

قولہ، وعورۃ الرجل الخ شریعت میں مرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک ہے۔ یعنی ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک گھٹنا داخل ستر ہے اور ناف خارج از ستر، کیونکہ حاکم نے مستدرک میں عن ابی الاشعث احمد بن

(بقیہ ص ۳۶۳)

کے اطلاق کی تقیید آیت مذکورہ سے لازم نہ آئے، کہ یہ جائز نہیں ہے کما تقرر فی الاصول، بخلاف نماز کے کہ اس کی بابت ستر عورت کے لزوم کے حق میں مذکورہ احتمالات میں سے کوئی احتمال بھی قادح نہیں ہے:۔

قولہ وقال علیہ السلام الخ: ستر عورت کے شرط ہونے کی دوسری دلیل حدیث عائشہ رضہ ہے جسکی تخریج ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے،، قالت: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لایقبل اللہ صلوۃ حائض الا بخمار" یعنی بالغ عورت کی نماز سر بندھن کے بغیر صحیح نہیں ہوتی، کیونکہ نفی قبول میں اصل نفی صحت ہے، علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ حائض سے مراد وہ عورت نہیں جو ایام حیض میں ہو، کیونکہ اس پر تو نماز ہی نہیں بلکہ اس سے مراد وہ عورت ہے جو حیض کے زمانہ کو پہونچ گئی ہو۔ یعنی بالغ ہو گئی ہو۔ پس یہ از قبیل اطلاق اسم سبب بر مسبب ہے۔ کیونکہ حیض اسباب بلوغ میں سے ایک سبب ہے۔ یا از قبیل ذکر ملزوم وارادہ لازم ہے۔ فان کل حائض بالغۃ ولا ینعکس اھ کاکی، حاکم نے مستدرک میں اس کو عن سعید عن قتادۃ عن الحسن یوں روایت کیا ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لاصلوۃ لحائض الا بخمار،، کہ بالغہ عورت کی نماز بلا اوڑھنی نہیں ہوتی۔

اب یہاں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ حدیث خبر واحد ہے جس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ علامہ عینی نے بنایہ میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ آیت قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ ہے اور حدیث قطعی الدلالۃ ظنی الثبوت ہے تو مجموعہ سے فرضیت پر دلالت حاصل ہوگئی۔ لیکن یہ جواب اس لئے مخدوش ہے کہ علماء اصول نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ جب حدیث قطعی الدلالۃ وظنی الثبوت ہو یا اس کے برعکس ہو تو اس سے صرف وجوب ثابت ہوتا ہے نہ کہ فرضیت۔ پس صحیح جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے تو صرف وجوب ہی ثابت ہوتا ہے رہی فرضیت سو وہ آیت "یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد" سے ثابت ہے۔ جو قطعی الدلالت وظنی الثبوت ہے۔ آیت کی تشریح گذشتہ قول میں گذر چکی ہے۔

المقدام ثنا اصرم بن حوشب ثنا اسحاق بن واصل الضبی عن ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین روایت کیا ہے قال قلنا لعبد اللہ بن جعفر بن ابی طالب: حدثنا بما سمعتہ من رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ولا تحدثنا عن غیرک وان کان ثقۃ، قال سمعت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یقول: مابین السرۃ الی الرکبۃ عورۃ" حاکم نے اس کو روایت کرنیکے بعد سکوت کیا ہے۔ سوال اسکی اسناد میں اصرم بن حوشب اور اسحاق بن واصل کذاب و متروک اور متہم بالکذب ہیں۔ اسی لئے حافظ ذہبی فرماتے ہیں کہ میں اس حدیث کو موضوع خیال کرتا ہوں۔ جواب دارقطنی اور بیہقی نے سنن میں عن عطار بن یسار عن ابی ایوب رض روایت کیا ہے۔ قال: سمعت النبی صلی اللہ علیہ سلم یقول مافوق الرکبتین من العورۃ وما اسفل السرۃ من العورۃ" کہ جو حصہ گھٹنوں سے اوپر ہے وہ عورت ہے اور جو ناف سے نیچے ہے وہ عورت ہے۔ نیز دارقطنی نے سنن میں عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کیا ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مروا صبیانکم بالصلوٰۃ فی سبع سنین واضربوھم علیہا فی عشر وفرقوا بینہم فی المضاجع واذا زوج احدکم امتہ عبدہ او اجیرہ فلاینظر الی مادون السرۃ وفوق الرکبۃ فان ماتحت السرۃ الی الرکبۃ من العورۃ" آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنے بچوں کو نماز پڑھنے کا حکم کرو جب وہ سات برس کے ہوجائیں اور ان کو نماز نہ پڑھنے پر مارو جب وہ دس برس کے ہوجائیں۔ اور ان کی خوابگاہیں جدا جدا کرو، اور جب کوئی اپنی باندی کا نکاح اپنے غلام یا نوکر سے کردے تو پھر اس کی ناف کے نیچے اور گھٹنوں کے اوپر نہ دیکھے کیونکہ ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ستر ہے۔ اس کی اسناد حسن ہے۔ اور اس کو امام ابوداؤد نے بھی روایت کیا ہے۔ لیکن اسمیں " فان ماتحت السرۃ الی الرکبۃ من العورۃ " نہیں ہے۔ امام احمد اور حافظ بیہقی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں " فان ما اسفل من سرتہ الی رکبتیہ من عورتہ۔ لیکن اس روایت سے گھٹنے کا عورت ہونا لازم نہیں آتا۔ صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ عورت نہ ہونا بھی لازم نہیں آتا۔ کیونکہ بنظر تحقیق یہ کلام کنایہ ہے کہ اس باندی سے پھر جماع و تفخیذ نہ کرے جیساکہ عرب کا دستور تھاکہ وہ ران کے مساس اور اس کی مباشرت سے متمتع ہوتے تھے۔ پس گھٹنے سے اوپر کی تفخیذ سے منع کیا گیا۔

قولہ مابین سرتہ الخ: اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ لفظ بین کے مدخول کا متعدد ہونا ضروری ہے اور یہاں تعدد نہیں ہے۔ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہاں بھی تعدد ہوسکتا ہے اذ معناہ مابین سرتہ وغیرہا الی رکبتہ، لیکن اس جواب پر طرفین کا خروج لازم آتا ہے اس لئے کہ صورت اعداد کے علاوہ میں لفظ بین کی طرفین خارج ہوتی ہیں۔ ۔ ۔ وایضاً ہذا التوجیہ لایوافق ماذکرہ من ان الی بمعنی مع (حاشیہ)

قولہ وبہذا یتبین الخ یعنی پہلی حدیث میں فرمایا گیا " مابین السرۃ الی الرکبۃ عورۃ " اور دوسری روایت میں فرمایا گیا " مابین سرتہ حتی تجاوز رکبتیہ " اسکا مفہوم یہی ہے کہ ناف داخل ستر نہیں ہے۔ اور گھٹنا داخل ستر ہے۔ لیکن دوسری روایت مادون سرتہ حتی تجاوز رکبتیہ کی بابت علامہ زیلعی فرماتے ہیں کہ یہ غریب ہے:- (باقی بر صـ ۳۶۶)

وكلمة الى نحملها على كلمة مع عملاً بكلمة حتى وعملاً بقوله عليه السلام الركبة من العورة

ترجمہ:۔ اور ہم کلمہ الی کو کلمہ مع پر محمول کرتے ہیں۔ کلمہ حتیٰ پر عمل کرنے کے لئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر عمل کرنے کیلئے کہ گھٹنا داخل ستر ہے۔ **تشریح:**

قولہ وکلمۃ الی نحملہا الخ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ حدیث مذکور "مابین سرتہ الی رکبتہ" میں کلمہ الیٰ ہے جو غایت کے لئے ہوتا ہے۔ اور یہاں یہ کلمہ مدّ حکم کیلئے ہے تو غایت

(بقیہ صـ۳۶۵)

قولہ خلافاً لما یقولہ الشافعی الخ ناف اور گھٹنے کے داخل ستر ہونے اور نہ ہونے کی بابت امام شافعی رح کا اختلاف ہے۔ علامہ عینی نے بنایہ میں مرد کے ستر کی بابت امام نووی سے پانچ وجوہ نقل کی ہیں۔ اوّل یہ کہ مرد کا ستر ناف اور گھٹنے کا درمیانی حصہ ہے اور خود ناف اور گھٹنا ستر میں داخل نہیں ہے، شوافع کے یہاں صحیح اور منصوص یہی ہے، دوم یہ کہ ناف اور گھٹنا بھی داخل ستر ہیں۔ جیساکہ امام صاحب سے بھی ایک روایت ہے۔ سوم یہ کہ ناف داخل ستر ہے نہ کہ گھٹنا، چہارم یہ کہ گھٹنا داخل ستر ہے نہ کہ ناف۔ والظاہر من اصحاب الشافعی القول الثالث، پنجم یہ کہ ستر صرف قبل اور دبر ہے۔ یہ امام رافعی نے اصطخری سے نقل کیا ہے جس کو امام نووی نے شاذ و منکر کہا ہے، ابن قدامہ نے المغنی میں امام احمد سے بھی یہی نقل کیا ہے۔ محمد بن عبد الرحمان ابن ابی ذئب، داؤد، اور محمد بن جریر کا قول بھی یہی ہے۔ لیکن حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو نقل کرکے لکھا ہے کہ ابن جریر کی طرف مذکورہ نسبت محل نظر ہے۔ کیونکہ انہوں نے تہذیب الآثار میں ان لوگوں کا رد کیا ہے جو فخذ کو عورت نہیں کہتے۔

چھٹا قول فقیہ ابوبکر محمد بن فضل کماری کا ہے کہ ستر صرف قبل و دبر اور دونوں رانیں ہیں۔ وما دون السرۃ الی منبت الشعر لیس بعورۃ۔

(تنبیہ) امام نووی نے امام مالک کا مذہب ایک روایت کے مطابق گو یہ لکھا ہے کہ آپ صرف قبل و دبر کو عورت کہتے ہیں لیکن ابن رشد مالکی نے تینوں ائمہ کا مذہب ایک ہی نقل کیا ہے کہ حد عورت مابین السرۃ الی الرکبۃ ہے۔ دوسرے حضرات نے بھی امام مالک کا اصح قول امام ابوحنیفہ وامام شافعیؒ کے موافق قرار دیا ہے۔ ابن بطال مالکی لکھتے ہیں "اہل ظاہر صرف دونوں شرمگاہوں کو واجب الستر کہتے ہیں۔ امام شافعی ومالک مابین السرۃ والرکبۃ کو واجب الستر کہتے ہیں۔ علامہ موفق حنبلی نے لکھا ہے "صالح مذہب یہی ہے کہ ناف اور گھٹنے کے درمیان عورت ہے۔ ایک جماعت کی روایت سے امام احمد کی یہی تصریح منقول ہے اور یہی قول مالک، شافعی، ابوحنیفہ اور اکثر فقہاء کا ہے۔ صرف فرجان کو عورت داؤد ظاہری نے کہا ہے"۔

یعنی رکبہ داخل ستر نہیں ہونا چاہیے''۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم کلمہ الیٰ کو مع کے معنیٰ پر محمول کرتے ہیں یعنی "الیٰ رکبتہ" بمعنی مع رکبتہ ہے جیسے قول باری "ولا تاکلوا اموالہم الیٰ اموالکم" میں ہے اور یہ حمل اسلئے ہے تاکہ کلمہ حتیٰ جو دوسری روایت میں ہے اس پر بھی عمل ہو جائے، اور اس حدیث پر بھی عمل ہو جائے کہ "الرکبۃ من العورۃ"۔

قولہ الرکبۃ من العورۃ الخ اسکی تخریج دارقطنی نے سنن میں عن النضر بن المنصور الفزاری عن عقبۃ بن علقمہ کی ہے۔ قال سمعت علیاً یقول: قال علیہ السلام الرکبۃ من العورۃ۔ اس کے راوی نضر بن منصور کے متعلق شیخ ذہبی نے میزان میں کہا ہے کہ یہ واہی ہے۔ ابن حبان کہتے ہیں کہ یہ ناقابل احتجاج ہے، ابوحاتم رازی فرماتے ہیں کہ یہ مجہول ہے، اور اس کے دوسرے راوی عقبہ بن علقمہ کو دارقطنی اور ابوحاتم رازی نے ضعیف الحدیث کہا ہے۔ (نصب الرایہ)

محقق ابن الہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں کہ "وکلمۃ الیٰ نحملہا الخ" سے جو بحث صاحب ہدایہ نے ذکر کی ہے اس کی پوری ترتیب ساقط ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ حدیث "الرکبۃ من العورۃ" کے لائق حجت ہونے پر موقوف ہے۔ (حالانکہ یہ لائق حجت نہیں ہے۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا) اور "مادون سرتہ حتیٰ تجاوز رکبتہ" روایت غیر معروف ہے۔

البتہ اس کیلئے دو معنوی طریقے ہیں اور وہ یہ کہ غایت کبھی داخل ہوتی ہے۔ اور کبھی داخل نہیں ہوتی اِدھر مقام مقام احتیاط ہے۔ اس لئے ہم نے گھٹنے کو داخل ستر قرار دیا۔ نیز رکبہ وہ ہڈی ہے جس پر حصۂ ستر (ران) اور غیر ستر (پنڈلی) کا ملان ہوتا ہے۔ تو یہاں حلال وحرام کا اجتماع ہوا اور کوئی ممیز موجود نہیں اسلئے احتیاطاً جانب حرمت کو ترجیح ہو گی (فتح القدیر)۔

(فائدہ) جمہور علما، تابعین، ائمہ اربعہ، صاحبین، امام زفر اور امام اوزاعی وغیرہ حضرات چونکہ مرد کا ستر ناف سے گھٹنے تک مانتے ہیں۔ اس لئے ان حضرات کے یہاں ران کے ستر نہ ہونیکا سوال ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ (۱) امام احمد امام مالک، ترمذی، ابوداؤد، ابن حبان اور طبرانی نے حضرت جرہد سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے۔ "الفخذ عورۃ"، امام طحاوی کی روایت میں ہے۔ "قال مرّ بی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقد کشف عن فخذی فقال غطِ فخذک ان الفخذ عورۃ" کہ مجھ پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر ہوا جبکہ میری ران کھلی ہوئی تھی تو آپ نے فرمایا۔ "غطِ فخذک" اپنی ران مستور رکھو۔ کیونکہ وہ عورت ہے، امام ترمذی اور ابن حبان نے اس کی تحسین وتصحیح کی ہے۔ (۲) امام احمد نے مسند میں امام بخاری نے تاریخ میں، حاکم نے مستدرک میں اور طبرانی نے معجم میں حضرت محمد بن جحش سے روایت کیا ہے۔ قال مر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وانا معہ، علیٰ معمر وفخذاہ مکشوفتان فقال: یا معمر اغط علیک فخذیک فان الفخذین عورۃ" کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا گذر حضرت معمر پر ہوا۔ میں اس وقت آپ کے ساتھ تھا۔ حضرت معمر کی دونوں رانیں کھلی ہوئی تھیں۔

تو آپؐ نے معمرؓ سے فرمایا اپنی رانوں کو ڈھانک لو، کیونکہ وہ دونوں عورت ہیں۔
(۳) دارقطنی، طحاوی، ابن ماجہ اور ابوداؤد نے حضرت علی کے لئے حضور علیہ السلام کا ارشاد نقل کیا ہے۔
لاتبرز فخذک ولا تنظر الی فخذ حی ولا میت، اپنی ران کسی کے سامنے نہ کھولنا اور نہ کسی زندہ یا مردہ کی ران پر نظر ڈالنا۔
(۴) امام ترمذی نے حضرت ابن عباسؓ سے موصولاً روایت کیا ہے "الفخذ عورۃ"۔
البتہ محمد بن عبدالرحمن ابن ابی ذئب، اسماعیل بن علیہ، داؤد ظاہری، اصطخری شافعی اور ابن حزم ران کو واجب الستر نہیں مانتے" کیونکہ امام بخاری نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے۔ "ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم غزا خیبر فصلینا عندھا صلوٰۃ الغداۃ بغلس فرکب النبی صلے اللہ علیہ وسلم ورکب ابوطلحۃ وانا ردیف ابی طلحۃ فاجری نبی اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فی زقاق خیبر وان رکبتی لتمس فخذ نبی اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ثم حسر الازار عن فخذہ حتی انی انظر الی بیاض فخذ نبی اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اھ" حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسولِ خدا صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر کیطرف جہاد کیا تو ہم نے صبح کی نماز خیبر کے قریب اندھیرے میں پڑھی، پھر آپ سوار ہوئے اور ابو طلحہؓ بھی سوار ہوئے، اور میں ابوطلحہ کا ردیف تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم خیبر کی گلیوں میں چلے جارہے تھے، اور میرا گھٹنا آپ کی ران سے مس کرتا جاتا تھا۔ آپ نے اپنی ران سے ازار ہٹادی یہانتک کہ میں نے آپ کی ران کی سپیدی کو دیکھ لیا اھ۔
بقول علامہ قرطبیؒ مالکی جواب یہ ہے کہ حدیث انسؓ پر حدیث جرہدؓ کو ترجیح حاصل ہے۔ کیونکہ اس کے معارض جو بھی احادیث ہیں ان کا تعلق خاص واقعات واحوال سے ہے جن میں حضور علیہ السلام کی خصوصیت کا بھی احتمال ہوسکتا ہے۔ اور اس امر کا بھی کہ پہلے حکم میں نرمی چلی آرہی تھی اس کے بعد فخذ کے عورت ہونیکا حکم ہوا ہو برخلاف اس کے حدیث جرہد وغیرہ میں کوئی احتمال نہیں ہے۔ کہ وہ حکم کلی ہے (عمدہ) دوسرے وہ حدیث قولی ہیں جو فعلی پر مقدم ہوتی ہیں۔ علامہ عینیؒ نے حدیث انسؓ کا جواب یہ دیا ہے کہ غزوۂ خیبر کے موقعہ پر جو حسر یا انحسار فخذِ نبوی کا ہوا وہ غیر اختیاری اور اضطراری تھا، یعنی اژدہام یا سواری کے دوڑنے کی وجہ سے پیش آیا ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ امام مسلم نے اس کو بلفظ "فانحسر الازار" روایت کیا ہے۔ امام نوویؒ خلاصہ میں فرماتے ہیں کہ یہ روایت امام بخاری کی روایت کو واضح کردیتی ہے۔ کہ حسر سے مراد انحسار بلا اختیار ہے۔ سوال اصل تو یہ ہے کہ جب کسی مسئلہ میں دو حدیث مروی ہوں اور ان میں سے ایک اصح ہو تو عمل اصح کے مطابق ہونا چاہیے، اور حدیث انسؓ کی بابت امام بخاری نے کہا ہے "وحدیث انس اسند" ای اصح اسناداً
جواب۔ خود امام بخاری نے اس کا جواب بھی دیا ہے، "وحدیث جرہد احوط حتی یخرج من اختلافھم" کہ سند کی رو سے تو حدیث انس ہی اقوی ہے۔ مگر تعامل حدیث جرہد پر ہوا اس لئے کہ اس میں ایک امر دینی کیلئے تقویٰ واحتیاط کا پہلو زیادہ ہے۔ اور اس میں اختلافی امر سے نکلنے کی بھی صورت ہے —

وبدنُ الحرّة کلّها عورۃٌ الّا وجهها وکفیها لقوله علیه السّلام المرأۃُ عورۃٌ مستورۃ واستثناءُ العضوین للابتلاء بابدائهما قال رض وهٰذا تنصیصٌ علی ان القدم عورۃ ویروی انها لیست بعورۃ وهو الاصحّ۔

ترجمہ:۔ اور آزاد عورت کا پورا بدن ستر ہے سوائے اسکے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کے، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ سلم کا ارشاد ہے کہ "زن عورت مستورہ ہے" اور دونوں عضو کا استثناء ان دونوں کے ظاہر کرنے کے ابتلاء کی وجہ سے ہے" صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ متن کا یہ قول اس بات پر تنصیص ہے کہ عورت کا قدم بھی ستر ہے۔ اور یہ بھی مروی ہے کہ ستر نہیں ہے اور یہی اصح ہے۔ تشریح :۔

قولہ وبدن الحرۃ الخ قاموس، معرب اور مجمع البحار میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ لفظ بدن، رأس اطراف کے علاوہ حصہ کا نام ہے۔ اور لفظ جسد مجموعہ کا نام ہے۔ پس یہاں لفظ بدن سے مراد جسد ہے ورنہ "الا وجہہا" استثناء صحیح نہ ہوگا۔ الایہ کہ اس کو منقطع قرار دیا جائے، جسکا وقوع کلام فصحاء میں نہیں ہوتا۔ صرح بہ جمع من ارباب الاصول۔ پھر "بدن الحرۃ کلہا" میں ہا ضمیر بدن کیطرف راجع ہے۔ اور تانیث مضاف الیہ کے اعتبار سے ہے۔ اور بعض نسخوں میں "کلہ" ہے۔

عورت کو نماز میں اپنے بدن کا کتنا حصہ چھپانا ضروری ہے؟ ابو بکر بن عبد الرحمٰن بن الحارث بن ہشام کہتے ہیں کہ عورت کا کل بدن حتیٰ کہ اس کے ناخن بھی ستر میں داخل ہیں۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ عورت کو نماز اس طرح پڑھنی چاہیئے کہ اس کے بدن کا کوئی حصہ بلکہ ناخن بھی نہ دیکھے۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں عورت کے بال یا اس کے قدم کا ظاہری حصہ کھل جائے، تو وقت کے اندر اندر نماز کا اعادہ ضروری ہے۔

احناف، امام شافعی، امام اوزاعی کے نزدیک آزاد عورت کا کل بدن ستر ہے لیکن چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عباس اور عطاء سے بھی یہی مروی ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا یبدین زینتہن الا ما ظہر منہا" اور نہ دکھائیں اپنی زینت مگر جو کھلی چیز ہے۔ اس میں سے اس کی تفسیر میں حضرت عائشہ، ابن عباس اور عبد اللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ عورت کا چہرہ اور اس کی ہتھیلیاں الا ما ظہر منہا کے استثناء میں داخل ہیں۔

نیز سنن ابو داؤد میں حضرت عائشہ رض سے مروی ہے "ان اسماء بنت ابی بکر دخلت علی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وعلیہا ثیاب رقاق فاعرض عنہا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وقال: یا اسماء! ان المرأۃ اذا بلغت المحیض لم یصلح ان یری منہا الا ہذا واشار الی وجہہ وکفہ" کہ حضرت اسماء بنت ابی بکر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں باریک کپڑے پہنے ہوئے حاضر ہوئیں تو آپ نے ان سے اعراض کیا۔ اور فرمایا: اے اسماء! جب عورت سن بلوغ کو پہونچ جائے، تو مناسب نہیں کہ اسکے جسم کا کوئی حصہ دیکھا جائے سوائے

اس کے اور اس کے، اس سے آپ نے اشارہ فرمایا اپنے چہرے اور ہتھیلی کی طرف۔

اس سے صاحب ہدایہ کے قول "واستثناء العضوین" کا مطلب بھی واضح ہوگیا کہ حدیث میں دونوں عضو کا استثناء اس حکمت کے پیش نظر ہے کہ ان دونوں کے کھولنے کی ضرورت ہے۔ اور ان کے پردہ میں حرج و مشقت ہے جو شرعاً مرفوع ہے۔

قولہ المرأۃ عورۃ الخ:۔ اس حدیث کی تخریج امام ترمذی نے آخر رضاع میں حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔ "عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم انہ قال: المرأۃ عورۃ فاذا خرجت استشرفہا الشیطان" کہ عورت کو پردہ میں رہنا چاہیئے۔ اس لئے کہ جب وہ باہر نکلتی ہے تو شیطان اس کو نظریں اٹھا اٹھا کر دیکھتا ہے۔ اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح میں اور ابن خزیمہ و بزار نے مسند میں بھی روایت کیا ہے۔ علامہ زیلعی فرماتے ہیں کہ میں نے لفظ "مستورۃ" کسی کے یہاں نہیں پایا۔

قولہ وھذا تنصیص الخ:۔ عورت کے قدمین ستر میں داخل ہیں یا نہیں؟ اس کی بابت تین قول ہیں۔ اول یہ کہ داخل ہیں۔ قدوری کی عبارت سے یہی مفہوم ہوتا ہے۔ کیونکہ انھوں نے چہرہ اور ہتھیلی کے علاوہ اور کسی عضو کا استثناء نہیں کیا۔ صاحب ہدایہ نے "وہذا تنصیص علی ان القدم عورۃ" سے یہی بتلایا ہے۔ شرح اقطع، مرغینانی اور اسبیجابی نے اسی کی تصحیح کی ہے۔ فتاوی قاضی خاں میں ہے کہ انکشاف ربع قدم مانع صلوٰۃ ہے۔ شارح منیہ نے قدم کے عورت ہونے کو چند احادیث کی وجہ سے راجح کہا ہے۔ جن میں سے حدیث ام سلمہؓ بھی ہے جس کی تخریج ابوداؤد اور حاکم نے کی ہے "انہا سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتصلی المرأۃ فی درع وخمار لیس علیہا ازار؟ قال اذا کان الدرع سابغاً یغطی ظہور قدمیہا" حضرت ام سلمہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا: عورت بلا ازار ایک سر بند اور ایک قمیص میں نماز پڑھ سکتی ہے؟ آپ نے فرمایا (ہاں) جب قمیص کامل ہو کہ اسکو پاؤں تک چھپالے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ قدمین ستر میں داخل نہیں، صاحب ہدایہ نے اسی کو اصح کہا ہے۔ قاضی خاں نے شرح جامع صغیر میں اسی کی تصحیح کی ہے۔ صاحب بحر نے اشباہ میں اسی پر اعتماد کیا ہے۔ تمرتاشی اور حصکفی نے بھی اسی کی پیروی کی ہے۔ "وعلیہ مشی فی المحیط کما فی المنیۃ" وجہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اظہار زینت سے ممانعت ہے اور ما ظہر منہا کا استثناء ہے۔ اور قدمین بھی ظاہر ہیں۔ بایں معنی کہ رفتار کی حالت میں یہ کھل جاتے ہیں۔ نیز دینی و دنیاوی جو ضرورت چہرہ اور ہتھیلیوں کو کھلا رکھنے پر مجبور کرتی ہے اسکا تحقق ان کی بہ نسبت قدمین میں کہیں زیادہ ہے تو یہ بدرجہ اولی مستثنیٰ ہوں گے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ نماز کے حق میں قدم داخل ستر ہے۔ اور خارج نماز داخل ستر نہیں۔ بنایہ میں ہے کہ امام طحاوی اور امام کرخی اسی کے قائل ہیں۔ اور اختیار میں اسی کی تصحیح ہے۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی۔

فان صلّت وربع ساقها مکشوف او ثلثها تعید الصلوٰۃ عند ابی حنیفۃ ومحمد وان کان اقل من الربع لا تعید

ترجمہ: پس اگر اس نے نماز پڑھی ایسی حالت میں کہ اس کی چوتھائی یا تہائی پنڈلی کھلی تھی تو وہ نماز لوٹائے، امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اور اگر چوتھائی سے کم کھلی ہو تو نہ لوٹائے۔

تشریح: قولہ فان صلت الخ: علامہ مرغینانی و سغناقی اور علامہ عینی وغیرہ نے ذکر کیا ہے انکشاف عورت مانع صلوٰۃ ہے۔ اب امام شافعیؒ کے نزدیک اگر ستر کا کچھ حصہ بھی کھل جائے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اگرچہ ناخن یا بال برابر ہو۔ امام احمد کے نزدیک قلیل مقدار معاف ہے۔ لیکن انھوں نے قلیل کی کوئی حد معین نہیں کی بلکہ اسکو عادت پر محمول کیا ہے، ہمارے اصحاب کے نزدیک بھی قلیل مقدار معاف ہے۔ اور چوتھائی کثیر ہے۔ پس نماز میں عورت کی پنڈلی کے چوتھائی حصہ سے کم کا کھل جانا جوازِ صلوٰۃ سے مانع نہ ہوگا۔ کیونکہ اتنی کھلی تو کپڑوں میں رہا ہی کرتی ہے۔ اگر اس کو بھی مانع نماز قرار دیا جائے تو حرج لازم آئیگا۔ اور اگر چوتھائی حصہ کھل جائے تو ایسی صورت میں طرفین کے نزدیک نماز کا اعادہ ضروری ہے۔

قولہ او ثلثہا الخ: اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب چوتھائی حصہ مانع صلوٰۃ ہو تو ثلث بطریق اولیٰ مانع ہوگا۔ پس ربع کے ساتھ ثلث کا ذکر مستدرک ہے، علامہ عینی نے بنایہ میں اس کے تقریباً آٹھ جوابات نقل کئے ہیں۔ (۱) امام محمد کی کتاب میں ربع کے ساتھ ثلاث کا ذکر سہو کاتب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فخر الاسلام اور عام مشائخ نے اس لفظ کو نقل نہیں کیا۔ کیونکہ اسکا ذکر بے سود ہے۔ (۲) امام محمد کے شاگردوں میں سے راوی کو شک واقع ہوا ہے۔ کہ چوتھائی فرمایا یا تہائی (۳) ربع کے ذکر سے مفید ثلث کا علم دلالۃً ہے اور جو چیز دلالۃً ثابت ہو اس کی تصریح کر دینا کوئی قبیح امر نہیں ہے۔ قال اللہ تعالیٰ "فذالک یومئذ یوم عسیر علی الکافرین غیر یسیر" (۴) ربع کا مانع ہونا قیاساً ہے اور ثلث کا مانع ہونا استحساناً ہے۔ ای بحدیث الوصیۃ وہو "والثلث کثیر" فاوردہ علی القیاس والاستحسان۔ (۵) ربع کا مانع ہونا مع القدم ہے اور ثلث کا بلاقدم۔ (۶) امام صاحب سے یہ مسئلہ اسی طریق پر دریافت کیا گیا تھا پس امام محمد نے اس کو کتاب میں اسی طرح ذکر کر دیا، کذا فی الفوائد الظہیر یہ (عنایہ، کفایہ):۔

قولہ تعید الصلوٰۃ الخ: یعنی جب نماز میں چوتھائی پنڈلی کھل جائے اور انکشاف کثیر وقت تک رہے تو نماز لوٹانا ضروری ہوگا۔ اور اگر انکشاف قلیل زمانہ تک رہے تو اعادہ ضروری نہیں۔ اور کثیر زمانہ کی مقدار وہ ہے جس میں ایک رکن ادا ہو سکے۔ (ادائیگی رکن کی مقدار تین بار سبحان اللہ کہنے کی مدت ہے) اور قلیل وہ ہے جس میں ایک رکن کی ادائیگی نہ ہو سکے۔ پس اگر انکشاف عورت کے بعد فوراً ڈھانپ لیا تو بالاجماع نماز فاسد نہ ہوگی۔ حاصل یہ کہ انکشاف کثیر فی الزمن الفعل۔ (باقی بر صفحہ ۳۷۲)

وقال ابو یوسف رح لا تعید ان کان اقل من النصف لان الشیٔ انما یوصف بالکثرۃ اذا کان ما یقابلہ اقل منہ اذ ھما من اسماء المقابلۃ وفی النصف عنہ روایتان فاعتبر الخروج عن حد القلۃ او عدم الدخول فی ضدہ ولھما ان الربع یحکی حکایۃ الکمال کما فی مسح الراس والحلق فی الاحرام ومن رأی وجہ غیرہ یخبر عن رویتہ وان لم یر الا احد جوانبہ الاربعۃ۔

ترجمہ:

اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ نماز نہ لوٹائے اگر نصف سے کم کھلی ہو اس واسطے کہ کسی چیز کو کثرت کیساتھ اسی وقت متصف کیا جاتا ہے جب اس کا مقابل اس سے کمتر ہو۔ کیونکہ یہ دونوں اسماء متقابلہ میں سے ہیں۔ اور نصف کی صورت میں ان سے دو روایتیں ہیں۔ پس انھوں نے حد قلت سے نکلنے کا یا اپنی ضد میں داخل نہ ہونیکا اعتبار کیا ہے، طرفین کی دلیل یہ ہے کہ چوتھائی بھی پوری شیٔ کی حکایت کرتا ہے۔ جیسے سر کے مسح میں اور بحالت احرام سر منڈانے میں اور جس نے کسی دوسرے کا رخ دیکھا تو وہ پورا دیکھنے کی خبر دیتا ہے۔ اگرچہ اس نے اطراف اربعہ میں سے ایک جہت کے علاوہ اور کسی طرف کو نہیں دیکھا۔

تشریح:

قولہ، قال ابو یوسف الخ:۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر نصف سے کم حصہ کھلا ہو تو اعادہ واجب نہیں کیونکہ کسی چیز کو کثرت کا وصف اسی وقت دیا جاتا ہے جب اس کا مقابل اس سے کم ہو۔ جیسے چھ چار کے مقابلے میں کثیر ہے اور چار چھ کے مقابلے میں قلیل ہے تو جبتک پنڈلی وغیرہ کا کشف نصف سے کم ہو تو وہ اقل ہے۔ اور وجہ درصل اس کی یہ ہے کہ قلیل وکثیر اسماء متقابلہ میں سے ہیں۔ یعنی ان میں تقابل تضایف ہے، اور اضافت وہ ہیئت ہوتی ہے جس کی ماہیت کا تعلق ایکدوسری ہیئت کے لحاظ سے ہو۔ اور اس دوسری ہیئت کی ماہیت کا تعلق پہلی ہیئت کے لحاظ سے ہو جیسے ابوۃ اور بنوۃ، بعض شرح میں جو یہ مذکور ہے کہ ان کے درمیان تقابل تضاد ہے یہ غلط ہے۔ اس واسطے کہ محل واحد میں ضدین کا اجتماع نہیں ہوسکتا۔ اور قلیل وکثیر کا اجتماع محل واحد میں جائز ہے۔ چنانچہ شیٔ واحد ایک شیٔ کے لحاظ سے قلیل اور دوسری شیٔ کے لحاظ سے کثیر ہوسکتی ہے۔ (فتامل)۔

قولہ، لان الشیٔ انما یوصف الخ:۔ اس پر آیت کریمہ "یضل بہ کثیراً ویھدی بہ کثیراً" سے اعتراض ہوتا ہے کہ اسمیں فریقین میں سے ہر ایک کو کثیر کہا گیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ آیت میں ہر فریق کو خود ان کی ذوات کے لحاظ سے کثیر کہا گیا ہے نہ کہ ان کے مقابلین کے لحاظ سے، یعنی اگر ہم اہل ضلال سے قطع نظر

(بقیہ ص۳۷۱)

مفسد نہیں ہے۔ اسی طرح انکشاف قلیل فی الزمن الکثیر بھی مفسد نہیں ہے (فتح) پھر یہ تفصیل صاحبین کے نزدیک ہے۔ امام صاحب سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔ (شرح ابو المکارم)۔

کرکے مہتدین کو دیکھیں تو وہ فی نفسہٖ کثیر دکھائی دیتے ہیں اسی طرح اہلِ ضلال کا حال ہے۔ صاحبِ کشاف نے یہ جواب دیا ہے کہ اہلِ ضلال حقیقۃً کثیر ہیں۔ اور اہلِ ہدیٰ مرتبہ وعظمت کے لحاظ سے کثیر ہیں۔ پس ہر فریق کی طرف کثرت کی نسبت ایک الگ معنی کے اعتبار سے ہے۔ فلا بینہما فیبان حینئذ کذا فی الکفایہ :-

قولہٗ وفی النصف عنہ الخ: نصف پنڈلی کے کھلنے کی بابت امام ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ جب نصف ہو تو اعادہ واجب ہے۔ اس لئے کہ وہ حدِ قلت سے نکل گئی۔ کیونکہ جس قدر پنڈلی نہیں کھلی وہ بھی نصف ہے۔ تو جس قدر کھلی ہے وہ اس سے کم نہیں ہے اور جب کمی کی حد میں نہ رہی تو اسقدر کھلنے سے اعادہ واجب ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ نصف کھلنے پر بھی اعادہ واجب نہیں۔ اس لئے کہ وہ ضد یعنی اپنے مقابل کے تحت میں داخل نہیں ہوئی یعنی ہنوز وہ ڈھکے ہوئے کے برابر ہے نہ کہ اکثر تو نصف تک ہونے سے وہ حدِ کثرت کے تحت میں نہیں آئی اور جب ہنوز کثرت نہ ہوئی تو اعادہ واجب نہ ہوگا۔ (عینی) :-

قولہٗ ولہما ان الربع الخ: طرفین کی دلیل یہ ہے کہ چوتھائی سے کل کی تعبیر ہوتی ہے۔ یعنی ربعِ شئی کو بہت سے احکام میں اور استعمالِ کلام میں کل کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ جیسے سر کے مسح میں چوتھائی کل کے قائم مقام ہے۔ اور بحالتِ احرام چوتھائی سر کے منڈانے میں قربانی واجب ہوتی ہے جیسے پورا سر منڈانے میں واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص دوسرے کے رُخ کی طرف دیکھے تو وہ یوں کہتا ہے رأیت زیداً (مثلاً) اگرچہ اس نے جوانبِ اربعہ میں سے صرف ایک جانب کو دیکھا ہو۔ پس وہ چوتھائی حصہ سے کل کی حکایت کرتا ہے۔ لان الوجہ احد الجوانب :-

قولہٗ کما فی مسح الرأس الخ: اس پر صاحبِ بحر وصاحبِ عنایہ وغیرہ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ زیرِ بحث مسئلہ کو مسحِ راس پر قیاس کرنا غیر مستقیم ہے۔ اسواسطے کہ پورے سر کا مسح واجب ہی نہیں یہانتک کہ ربع کل کے قائم مقام ہو فان النص لم یتناول الا البعض، ہاں بابِ احرام میں نص جمیع رأس کو متناول ہے۔ قال اللہ تعالیٰ "ولا تحلقوا رؤسکم"، فاقیم الربع مقام الکل ہناک۔

جواب یہ ہے کہ اصل تو بابِ وضو میں بھی استیعاب ہی ہے۔ جیسے غسلِ وجہ میں ہے لان التطہیر المقصود بالوضوء یحصل بہ، مگر شارع نے غسل کے بجائے مسح پر اکتفاء کیا، پھر بغرضِ سہولت کل کے بجائے بعض پر اکتفاء کیا۔ پس اس طریق سے ربع کل کے قائم مقام ہوا۔ بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ "کما فی مسح الرأس" از قبیلِ تشبیہ قدر بالقدر ہے نہ کہ از قبیلِ تشبیہ واجب بالواجب جیسے حدیث میں ہے "سترون ربکم الخ" کہ اس میں تشبیہ رویت بالرویت ہے۔ نہ کہ تشبیہ مرئی بالمرئی (عنایہ) :-

محمد حنیف عفرلہٗ گنگوہی۔

والشعر والبطن والفخذ كذالك يعني على هذا الاختلاف لان كل واحد عضو على حدة والمراد به النازل من الراس هو الصحيح وانما وضع غسله في الجنابة لمكان الحرج والعورة الغليظة على هذا الاختلاف والذكر يعتبر بانفراده وكذا الانثيان وهذا هو الصحيح دون الضم

توضیح اللغہ

شعر بال، بطن پیٹ، فخذ ران، راس سر، ذکر عضو تناسل، انثیان خصیے، ضم ملانا۔ ترجمہ:۔ بال، پیٹ اور ران بھی اسی طرح ہیں۔ یعنی اسی اختلاف پر ہیں اس واسطے کہ ہر ایک علیحدہ عضو ہے، اور شعر سے مراد وہ بال ہیں جو سر سے لٹکے ہوئے ہوں۔ یہی صحیح ہے۔ اور غسل جنابت میں ان کا دھونا صرف حرج کی وجہ سے ساقط ہوا ہے۔ اور عورۃ غلیظہ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ اور عضو تناسل کا اعتبار منفرداً ہے۔ اسی طرح دونوں خصیے علیحدہ ایک عضو ہیں یہی صحیح ہے نہ کہ دونوں مل کر۔ تشریح:۔

قولہ والشعر الخ: بال اور پیٹ اور ران بھی اسی مذکورہ اختلاف پر ہے۔ یعنی طرفین کے نزدیک چوتھائی حصہ بمنزلہ کل کے ہے۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک نصف یا زائد بمنزلہ کل کے ہے۔ پس اگر ان اعضاء میں سے چوتھائی حصہ کھل گیا تو طرفین کے نزدیک نماز کا اعادہ واجب ہے۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اعادہ واجب نہیں مگر اس وقت جبکہ نصف یا زائد ہو۔

(تنبیہ) صاحب کتاب نے شعر و بطن اور فخذ تینوں سے تعرض کیا ہے۔ انکیلئے شعر سے تعرض تو ظاہر ہے۔ اسلئے کہ شعر سے مراد شعر مسترسل ہے یا شعر ملصق۔ اس کی بابت اختلاف ہے۔ نیز فخذ سے تعرض بھی بجا ہے۔ کیونکہ اس میں اختلاف ہے کہ رکبہ فخذ میں داخل ہے یا نہیں، رہا بطن سے تعرض سو یہ غیر ظاہر ہے (حاشیہ)۔

قولہ لان کل واحد الخ:۔ بطن و فخذ کو مستقل عضو کہنا تو ظاہر ہے۔ رہے بال سو ان کو مستقل عضو کہنا مبنی بر تغلیب ہے، یا اس معنی کر ہے کہ بال آدمی کا جزء ہے یہانتک کہ اسکی بیع جائز نہیں،۔۔۔ مطلب یہ ہے کہ شعر و بطن اور فخذ میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہیں تو ساق کی طرح ان میں سے ہر ایک میں مذکورہ اختلاف جاری ہوگا:۔

قولہ والمراد بہ النازل الخ:۔ عورت کے بالوں کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو سر سے ملاصق ہوں، دوم وہ جو مسترسل ہوں، یعنی سر سے لٹکے ہوئے رہوں، سر سے ملاصق بالوں کے ستر ہونے میں تو کوئی اختلاف نہیں بالاتفاق داخل ستر ہیں۔ البتہ لٹکے ہوئے بالوں کے ستر ہونے میں اختلاف ہے فقیہ ابو عبد اللہ بلخی اور صدر شہید وغیرہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ شعر مسترسل ستر میں داخل نہیں۔ امام محبوبی نے جامع صغیر میں ذکر کیا ہے کہ یہ منتقیٰ کی روایت ہے۔ صاحب خانیہ نے اسی کو صحیح کہا ہے وجہہ انہ لا یوازی الراس فلا یعطی لہ حکمہ، لیکن بقول صاحب ہدایہ صحیح یہ ہے کہ شعر مسترسل بھی داخل ستر ہیں۔ فقیہ ابو اللیث نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

قولہ، وانما وضع الخ: سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اگر شعر مسترسل داخل ستر ہوں تو غسل جنابت میں انکا دھونا واجب ہونا چاہیئے۔ باعتبار انہ من البدن، حالانکہ ایسا نہیں ہے اور جب دھونا واجب نہیں تو معلوم ہوا کہ یہ اجزاء منفصلہ بالجسد کے حکم میں نہیں ہیں۔ فلا یکون عورۃ، جواب کا حاصل یہ ہے کہ غسل جنابت میں ان کا دھونا صرف حرج کی وجہ سے ساقط ہے۔ نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ سر کے بال نہیں ہیں:

قولہ والعورۃ الغلیظۃ الخ: عورۃ سے مراد وہ ہے جو بوجہ حیا چھپایا جائے اسکی دو قسمیں ہیں عورۃ غلیظہ یعنی قبل اور دبر (مقام بول و براز) اور عورۃ خفیفہ یعنی سبیلین کے علاوہ، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ عورۃ غلیظہ بھی اسی اختلاف پر ہے کہ طرفین کے نزدیک ان کا چوتھائی حصہ کھلنا موجب اعادہ ہے۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک موجب اعادہ نہیں ہے۔ بہر کیف عورۃ غلیظہ ہو یا خفیفہ ہر ایک میں چوتھائی حصہ کھلنے کا اعتبار ہے، یہی صحیح ہے۔ (محیط، خلاصہ، نہایہ) اور امام کرخی نے جو یہ ذکر کیا ہے کہ عورۃ غلیظہ میں قدر درہم کا اعتبار ہے جیسا کہ نجاست غلیظہ میں یہی معتبر ہے۔ اور عورۃ خفیفہ میں ربع کا اعتبار ہے۔ جیسا کہ نجاست خفیفہ میں یہی معتبر ہے۔ یہ صحیح نہیں، جس کی وجہ امام نسفی نے کافی میں بصورت ایراد یہ ذکر کی ہے۔ کہ دبر قدر درہم سے زائد نہیں ہوتی پس اسمیں قدر درہم کا اعتبار کرنا اس کو مقتضی ہے کہ اگر کل دبر مکشوف ہو تب بھی نماز جائز ہوگی، حالانکہ ایسا نہیں ہے (کافی) لیکن محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں اس ایراد کا جواب دیا ہے کہ عورۃ غلیظہ بقول بعض قبل و دبر مع ماحولہا ہے تو ہو سکتا ہے کہ امام کرخی نے بھی اسی کا ارادہ کیا ہو، فلا یلزم علیہ ما ذکرہ (فتح):

قولہ والذکر یعتبر الخ: ذکر یعنی عضو تناسل مستقل ایک عضو ہے۔ اور دونوں خصیے علیحدہ ایک عضو ہیں یہانتک کہ اگر چوتھائی ذکر یا چوتھائی خصیے کھلے ہوں تو نماز نہ ہوگی۔ یہی صحیح ہے۔ بعض مشائخ نے جو ذکر اور انثیین (خصیے) دونوں ملاکر ایک عضو مانا ہے۔ بایں معنی کہ ان دونوں کی منفعت یعنی ایلاد متحد ہے، یہ صحیح نہیں۔ اسلئے کہ بقول شیخ حلبی اتحاد منفعت سے اتحاد فی حکم العورۃ لازم نہیں:

(تنبیہ) اگر متعدد مواضع کا کشف اس طرح ہو کہ اگر اس کو جمع کرکے دیکھا جائے تو چوتھائی عضو کے بقدر ہو جائے تو یہ کشف مانع جواز ہوگا۔ لیکن کشف متعدد کا جمع باعتبار اجزاء معتبر ہے یا باعتبار مساحت؟ اس کی بابت دو قول ہیں۔ ایک قول تو وہ ہے جو زیادات میں مذکور ہے کہ اگر عورت کے بال، ران، پنڈلی، پیٹ اور پیٹھ سے کچھ کچھ حصہ کھل گیا اور اس کشف کا مجموعہ چوتھائی بال یا چوتھائی ران یا چوتھائی پنڈلی کے بقدر ہو گیا تو نماز جائز نہ ہوگی۔ لان کلہا عورۃ واحدۃ، شیخ زاہدی قنیہ میں فرماتے ہیں کہ اس میں دو امروں کی تفصیل ہے جس سے لوگ غافل ہیں۔ اول یہ کہ جمع مذکور بلحاظ اجزاء (مثلاً اخماس، اسداس، اسباع یعنی پانچواں چھٹا، ساتواں) معتبر نہیں۔ بلکہ بلحاظ مقدار معتبر ہے۔ دوم یہ کہ مواضع متعددہ کے کل مکشوف کی مقدار اگر چھوٹے عضو کے چوتھائی حصہ کے بقدر ہو جائے تو یہ مانع جواز ہوگا۔ ابن ملک نے شرح مجمع البحرین میں زیادات کے موافق ہی

(باقی بر صفحہ ۳۷۶)

وماکان عورۃً من الرجل فھو عورۃٌ من الامۃ وبطنھا وظھرھا عورۃٌ وما سوی ذالک من بدنھا لیس بعورۃ لقول عمر رضؓ القی عنکِ الخمار یا دفار أتتشبھین بالحرائر ولانھا تخرج لحاجۃ مولاھا فی ثیاب مھنتھا عادۃً فاعتبر حالھا بذوات المحارم فی حق جمیع الرجال دفعاً للحرج

توضیح اللغۃ

عورۃ انسان کے اعضاء جنکو حیا سے چھپایا جاتا ہے۔ امۃ باندی، بطن پیٹ، ظہر پیٹھ۔ القی القاء سے امر حاضر مؤنث ہے۔ بعض نسخوں میں الق بحذف یاء ہے لیکن قاعدہ کے مطابق القی ہونا چاہیئے، خمار اوڑھنی، دفار مبنی بر کسر بروزن قطام بمعنی لونڈی۔ یہ کلمہ لونڈی کے لئے گالی کے موقع پر کہا جاتا ہے اور اکثر نداء کے موقع پر آتا ہے۔ حرائر جمع حرۃ بمعنی آزاد عورت۔ ثیاب جمع ثوب، مھنۃ میم کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ (لیکن اصمعی نے کسرہ کا انکار کیا ہے۔ کذا فی الصحاح) بمعنی خدمت، خرج فی ثیاب مھنۃ وہ اپنے کام کاج کے کپڑوں میں نکلا، محارم جمع محرم۔

ترجمہ:-

اور جو حصہ مرد کا ستر ہے وہ باندی کا بھی ستر ہے۔ اور اس کا پیٹ اور پشت بھی ستر ہے اسکے علاوہ باقی بدن ستر نہیں ہے حضرت عمرؓ کے قول کی وجہ سے کہ "اپنے اوپر سے اوڑھنی دور کردے اے گندی کیا تو آزاد عورتوں کے ساتھ مشابہت کرتی ہے، اور اس لئے کہ باندی اپنے آقا کی ضرورتوں کیلئے عادۃً اپنے کام کاج کے

(بقیہ صـ۳۷۵)

ذکر کیا ہے اور شیخ زادہ نے مجمع الانہر میں، شرنبلالی نے امداد میں، اور علامہ حصکفی نے در مختار میں اسی کی پیروی کی ہے کہ برہنگی اگر عضو واحد میں ہو تو اجزاء کے لحاظ سے جمع کی جائیگی ورنہ مقدار کے لحاظ سے مثلاً ران ایک جگہ سے آٹھواں حصہ اور دوسری جگہ سے بھی آٹھواں حصہ کھلی تو دونوں کو جمع کریں گے جو چہارم حصہ ٹھہرے گا اور مانع جواز ہوگا۔ اور اگر چہارم حصہ نہ ہو تو مانع جواز نہ ہوگا، اور اگر عورت مکشوفہ ایک عضو میں نہ ہو بلکہ چند اعضاء میں ہو تو وہ پیمائش کے لحاظ سے جمع کی جائیگی نہ کہ اجزاء کے لحاظ سے۔ پس اگر اعضاء مکشوفہ میں سے کمتر عضو کے چہارم حصہ کو پہونچ جائے، جیسے کان تو یہ انکشاف مانع نماز ہوگا۔ مثلاً عورت کی ران کا سولہواں حصہ اور کان کا کچھ حصہ کھل گیا تو نماز نہ ہوگی۔ اس واسطے کہ دونوں کا مجموعہ کان کے چہارم حصہ سے زائد ہے۔ اس پر صاحب بحر نے یہ کہہ کر مناقشہ کیا ہے کہ یہ تفصیل بلا دلیل ہے۔ لیکن ابن امیر حاج حلیہ میں، شرنبلالی شرح وہبانیہ میں اور تمرتاشی شرح زاد الفقیر میں اسی تفصیل پر چلے ہیں۔ اور علامہ ابن عابدین نے منحۃ الخالق میں اس کی پوری وضاحت کی ہے۔ قہستانی وغیرہ کے کلام کا مفاد بھی یہی ہے۔ وحققہ فی النہر بما لا مزید علیہ دوسرا قول وہ ہے جو علامہ زیلعی نے تبیین الحقائق میں ذکر کیا ہے حیث قال ینبغی ان یعتبر بالاجزاء لا ان الاعتبار بالاداء یؤدی الی ان القلیل یمنع وان لم یبلغ ربع المنکشف۔

کپڑوں میں نکلتی ہے تو باندی کا قیاس تمام مردوں کے حق میں ذات محرم عورتوں پر ہوا تاکہ حرج دور ہو جائے۔

تشریح :- قولہ، وما کان عورۃ الخ :- اہل ظاہر وغیرہ نے آزاد عورت اور باندی دونوں کا ستر برابر مانا ہے اور حدیث عائشہ رض، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ، قال: لایقبل اللہ صلوٰۃ حائض الا بخمار (ابو داؤد) سے استدلال کیا ہے کیونکہ اسمیں لفظ حائض عام ہے جو آزاد اور باندی دونوں کو شامل ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ اور امام شافعی وغیرہ جمہور علماء کے نزدیک مرد کے جسم کا جتنا حصہ ستر ہے اتنا ہی باندی کا ستر ہے۔ مزید براں اس کا پیٹ اور پیٹھ بھی ستر ہے اور پہلو پیٹ کے تابع ہے، اس کے علاوہ باندی کے باقی اعضاء ستر میں داخل نہیں۔

حافظ بیہقی نے صفیہ بنت ابی عبید سے روایت کی ہے کہ ایک عورت خمار و جلباب (اوڑھنی و چادر) اوڑھے ہوئے نکلی، حضرت عمر نے دریافت کیا یہ کون ہے؟ کسی نے کہا: فلاں کی باندی ہے، اور حضرت عمر ہی کی اولاد میں سے کسی کا نام بتایا۔ آپ نے حضرت حفصہ کے پاس کہلا بھیجا: کیا وجہ ہے کہ تم نے اس عورت کو خمار و جلباب پہنا کر آزاد عورتوں کے مشابہ بنایا؟ میں تو اس کو آزاد عورت خیال کرکے سزا دینے کا قصد کر چکا تھا، خبردار اپنی باندیوں کو آزاد عورتوں سے مشابہ مت بناؤ۔ عبد الرزاق، ابن ابی شیبہ اور امام محمد نے بھی اسی کے ہم معنی روایت کی تخریج کی ہے۔

حافظ ابن عبد البر نے الاستذکار میں امام مالک سے نقل کیا ہے کہ باندی کے بالوں کے علاوہ باقی کل بدن آزاد عورت کی طرح ستر ہے۔ لیکن حافظ عراقی نے شرح ترمذی میں کہا ہے کہ امام مالک کا بھی مشہور مذہب جمہور کے مذہب کی طرح ہے۔

قولہ، وبطنہا وظہرہا الخ :- اس میں محمد بن مقاتل کے قول کا رد ہے کہ باندی مرد کے مثل ہے اور اسکے سرور کبہ کے ماسوا کی طرف نظر کرنا جائز ہے۔ بدلیل اثر ابن عباس رض انہ، رخص للمشتری النظر الیہا سوی موضع المئیزر، جواب یہ ہے کہ پیٹ اور پیٹھ محل شہوت ہے۔ اور حضرت ابن عباس رض کا اثر الئتزار فوق الصدر پر محمول ہے۔

قولہ، لقول عمر رض الخ علامہ زیلعی فرماتے ہیں کہ یہ اثر غریب ہے۔ البتہ عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے مصنف میں اور امام محمد نے کتاب الآثار میں اس کے ہم معنی آثار روایت کئے ہیں مثلاً مصنف عبد الرزاق میں حضرت انس رض سے مروی ہے "ان عمر ضرب امۃ لآل انس رأہا متقنعۃ فقال اکشفی راسک لاتشبہی بالحرائر" حافظ بیہقی فرماتے ہیں الآثار بذالک عن عمر رض صحیحۃ۔

(فائدہ) سید طحطاوی نے حاشیہ در مختار میں ذکر کیا ہے کہ مرد کے ستر کے اعضاء آٹھ ہیں۔ ذکر[۱]، انثیان[۲]، مقام براز[۳]، سُرین[۴]، رانیں[۵] (گھٹنوں سمیت) ناف سے عانہ تک کا حصہ[۶]، اور باندی کے ستر کے اعضاء بھی آٹھ ہیں۔ رانیں[۱]، سُرین[۲]، قبل[۳]، دبر[۴]، پیٹ[۵]، پیٹھ[۶] اور حرہ کے ستر کے اعضاء مذکورہ آٹھ کے علاوہ مزید یہ ہیں: پنڈلیاں (ٹخنوں سمیت)[۹]، پستانیں[۱۰]، دو نوں کان[۱۱]، دونوں بازو (کہنیوں سمیت)[۱۲]، دونوں گٹے[۱۳]، ہتھیلیاں[۱۴]، قدمین[۱۵] کا باطنی حصہ، سینہ[۱۶]، سر[۱۷]، بال[۱۸]، گردن[۱۹]، دونوں ہتھیلیوں[۲۰] کا ظاہری حصہ۔

قال ولو لم يجد ما يزيل به النجاسة صلى معها ولم يعد وهذا على وجهين ان كان ربع الثوب او اكثر منه طاهرا يصلى فيه ولو صلى عريانا لا يجزيه لان ربع الشئ يقوم مقام كله وان كان الطاهر اقل من الربع فكذلك عند محمد وهو احد قولى الشافعى رح لان فى الصلوة فيه ترك فرض واحد وفى الصلوة عريانا ترك الفروض وعند ابى حنيفة رح وابى يوسف رح يتخير بين ان يصلى عريانا وبين ان يصلى فيه وهو الافضل لان كل واحد منهما مانع جواز الصلوة حالة الاختيار ويستويان فى حق المقدار فيستويان فى حكم الصلوة وترك الشئ الى خلف لا يكون تركا والافضلية لعدم اختصاص الستر بالصلوة واختصاص الطهارة بها۔

ترجمہ:

اور جو شخص نہ پائے وہ چیز جس سے دور کرے نجاست تو وہ نماز پڑھ لے نجاست کیساتھ اور پھر نماز کو لوٹائے بھی نہیں، اور اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اگر چوتھائی کپڑا یا اس سے زیادہ حصہ پاک ہو تو اسی میں نماز پڑھے۔ اگر برہنہ نماز پڑھی تو جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ ہر چیز کا چوتھائی حصہ کل کے قائم مقام ہوتا ہے، دوم یہ کہ اگر چوتھائی کپڑے سے کم پاک ہو تب بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ اور امام شافعی رح کا بھی ایک قول یہی ہے اس لئے کہ اس صورت میں ایک ہی فرض ترک ہوتا ہے۔ اور ننگے نماز پڑھنے میں کئی فرضوں کا ترک ہے۔ اور شیخین کے نزدیک اس کو اختیار ہے چاہے برہنہ نماز پڑھے چاہے اسی نجس کپڑے میں پڑھے اور یہی افضل ہے۔ کیونکہ بحالتِ اختیار ان میں سے ہر ایک جواز نماز سے مانع ہے اور مقدار کے حق میں بھی دونوں برابر ہیں تو نماز کے حکم میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ اور کسی چیز کا ترک الی خلف ترک نہیں ہوتا اور افضلیت اسلئے ہے کہ ستر پوشی نماز کے ساتھ خاص نہیں، اور طہارت نماز کے ساتھ مخصوص ہے:- **تشریح:-**

قولہ ولو لم یجد الخ: اگر کسی کے پاس نجس کپڑا ہو اور وہ پاک کرنیوالی کوئی چیز نہ پائے تو اسکی دو صورتیں ہیں یا تو اس کا چوتھائی یا اس سے زائد کپڑا پاک ہوگا یا ناپاک۔ اگر پہلی صورت ہو تو اسکو اسی نجس کپڑے میں نماز پڑھنی چاہیئے، اگر وہ برہنہ ہو کر نماز پڑھے تو بالاتفاق نماز جائز نہ ہوگی کیونکہ چوتھائی کل کے قائم مقام ہوتا ہے تو گویا کل کپڑا پاک ہے۔ اور پاک کپڑے کو چھوڑ کر برہنہ نماز جائز نہیں۔ اور اگر دوسری صورت ہو تو شیخین کے نزدیک اسکو اختیار ہے چاہے ننگا ہو کر نماز پڑھے چاہے اسی نجس کپڑے میں پڑھے اور یہی افضل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ستر کا کھلنا اور نجاست کا ہونا دونوں جوازِ صلوٰۃ سے مانع ہیں۔ اور حق مقدار میں بھی دونوں برابر ہیں۔ یعنی ہر ایک میں سے صرف قلیل مقدار عفو ہے نہ کہ زیادہ۔ لہٰذا نماز کے حکم میں بھی دونوں برابر ہوں گے، امام محمد اور امام زفر کے نزدیک اس کو اختیار نہیں بلکہ ان کے نزدیک اس صورت میں بھی نجس کپڑے میں نماز پڑھنا ضروری ہے۔ یہی امام مالک کا قول ہے۔ اور یہی امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے، دوسرا قول

یہ ہیکہ برہنہ ہی نماز پڑھے انکا ظاہری مذہب یہی ہے۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ نجس کپڑے میں نماز پڑھنے سے صرف ایک فرض یعنی طہارت کا ترک لازم آتا ہے اور برہنہ نماز پڑھنے میں کئی فرضوں کا ترک لازم آتا ہے۔ یعنی ترکِ قیام درکوع وسجود و ترکِ عورۃ فی الجملہ۔

تنبیہ :۔ یہاں چند امور قابلِ تنقیح ہیں۔ اول یہ کہ حکم مذکور مسافر کے ساتھ خاص ہے یا مقیم کیلئے بھی جائز ہے۔ سو علامہ قہستانی نے جامع الرموز میں عام کو مسافر کے ساتھ مقید کیا ہے اور علت یہ بیان کی ہے کہ مقیم کے حق میں طہارتِ ساتر کی شرط ہے اگرچہ وہ ساتر کا مالک نہ ہو جیسا کہ نظم وغیرہ میں مذکور ہے۔ شیخ حصکفی نے درمختار میں اسی کو برقرار رکھا ہے، لیکن سید طحطاوی فرماتے ہیں کہ مسافر کے ساتھ اس حکم کی تخصیص بلا وجہ ہے۔ اس لئے کہ ایک میل کی دوری مسافر کی طرح مقیم کیلئے بھی مرخص ہے یہاں تک کہ تیمم جائز ہے، اسی لئے شیخ حصکفی نے منح الغفار میں مسافر کی قید کو ذکر نہیں کیا۔ غنیہ میں شیخ حلبی نے بھی اسی پر جزم کیا ہے حیث جعل تقییدصاحب المنیۃ بالمسافر واقعاً موقع الغالب۔

دوم یہ کہ مزیل سے مراد خاص طور سے وہ نہیں ہے جو بالکلیہ مزیل ہو بلکہ عام مراد ہے بالکلیہ مزیل ہو یا فی الجملہ مزیل ہو بایں طور کہ وہ نجاست کو کم کر ڈالے۔ پس اگر اس کیساتھ کوئی ایسی چیز ہو جو نجاست کو کم کردے تو اسکا استعمال ضروری ہوگا اور بلا تقلیل نماز جائز نہ ہوگی۔ بخلاف اسکے اگر کوئی شخص اتنا پانی پائے جو بعض اعضاءِ وضو کیلئے کافی ہو کہ اس کے لئے تیمم مباح ہے اور ہمارے نزدیک اس کا استعمال واجب نہیں۔

سوم یہ کہ محل نجاست عام ہے بدن ہو یا کپڑا۔ اب اگر نجاست بدن پر ہو تو اسی کے ساتھ نماز پڑھ لے اور اگر کپڑے پر ہو تو اکثر کپڑے کے نجس ہونے کی صورت میں اسکو اختیار ہوگا اسی کے ساتھ نماز پڑھے یا برہنہ نماز پڑھے (خلافاً لمحمد) اور چوتھائی پاک ہونے کی صورت میں حتمی طور پر اسی کپڑے میں نماز پڑھے برہنہ ہو کر نماز جائز نہ ہوگی (کذا فی المنیۃ و شرحہا)

قولہ صلّی معہا ولم یعد الخ :۔ عدم اعادۂ نماز اس وقت ہے جب مزیل نجاست اور ساتر سے عاجز ہونا بندوں کی طرف سے نہ ہو اگر عجز مذکور بندوں کے فعل سے ہو تو پھر اعادہ واجب ہونا چاہیے جیسا کہ مشائخ نے باب تیمم میں ذکر کیا ہے۔ اور غالباً اسی پر اعتماد کرتے ہوئے یہاں اس کو ذکر نہیں کیا گیا۔ محقق حلبی نے حلیہ میں ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ اور ابن نجیم مصری، تمرتاشی اور حصکفی وغیرہ نے اسی کی پیروی کی ہے۔

قولہ فکذالک عند محمد الخ یعنی اگر چوتھائی کپڑے سے کم پاک ہو تو اس صورت میں امام محمد کے نزدیک نجس کپڑے میں نماز پڑھنا ضروری ہے۔ برہنہ نماز نہ ہوگی جس کی دو وجہیں ذکر کی گئی ہیں۔

وجہ اول وہ ہے جسکو علامہ عتابی شارح زیادات اور صاحب کفایہ نے ذکر کیا ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ نجاست کیساتھ نماز پڑھنے کی بہ نسبت برہنہ نماز پڑھنا کہیں زیادہ سخت ہے۔ اس واسطے کہ عطاء خراسانی وغیرہ بعض فقہاء نے نجاستِ ثوب کو مانع جوازِ صلوٰۃ نہیں مانا اگرچہ یہ قول خلافِ اجماع ہے) (باقی بر صفحہ ۳۸۱)

ومن لم یجد ثوبا صلی عریانا قاعدا یؤمی بالرکوع والسجود ھکذا فعلہ اصحاب رسول اللہ علیہ السلام فان صلی قائما اجزاہ لان فی القعود ستر العورۃ الغلیظۃ وفی القیام اداء ھذہ الارکان فیمیل الی ایھما شاء الا ان الاول افضل لان الستر وجب لحق الصلوٰۃ وحق الناس ولانہ لا خلف لہ والایماء خلف عن الارکان

ترجمہ

اور جو کپڑا نہ پائے وہ ننگا نماز پڑھے بیٹھ کر اشارے سے کرے رکوع اور سجدہ، اصحاب نبی علیہ السلام نے ایسا ہی کیا ہے۔ اور اگر کھڑے ہو کر پڑھی تب بھی ہو جائے گی۔ کیونکہ بیٹھنے میں عورت غلیظہ کو چھپانا ہے۔ اور قیام میں ان ارکان کی ادائیگی ہے تو جس طرف چاہے مائل ہو جائے، لیکن پہلی صورت افضل ہے، اس لئے کہ ستر عورت حق صلوٰۃ وحق ناس کی وجہ سے واجب ہے۔ اور اس لئے کہ پردہ کا کوئی خلیفہ نہیں اور اشارہ خلیفہ ارکان موجود ہے۔ تشریح

(بقیہ ص ۳۷۹)

بخلاف ستر عورت کے کہ برہنہ نماز پڑھنے کے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں، لیکن یہ دلیل اس لئے کمزور ہے کہ قاضی اسماعیل مالکی وغیرہ نے نماز کے حق میں وجوب ستر کا انکار کیا ہے اور برہنہ نماز پڑھنے کو جائز رکھا ہے پس برہنہ نماز پڑھنا اور نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا دونوں برابر ہو گئے۔ ولم یبق لہذا الدلیل مجال۔ دوسری وجہ صاحب ہدایہ اور شارح منیہ وغیرہ نے ذکر کی ہے کہ نجس کپڑے میں نماز پڑھنے سے صرف ایک فرض یعنی طہارت کا ترک ہے۔ اور برہنہ نماز پڑھنے میں کئی فرضوں کا ترک لازم آتا ہے۔ کیونکہ ننگا آدمی بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھتا ہے تو قیام، رکوع اور سجود سب ترک ہوئے۔

(فائدہ) ابن الہمام نے قاضی ابو زید دبوسی کی کتاب اسرار سے امام محمد کی یہ دلیل نقل کی ہے کہ پانی نہ ہونے کی وجہ سے خطاب تطہیر ساقط ہے تو یہ کپڑا بمنزلہ پاک کے ہوا، نیز اگر چوتھائی کپڑا پاک ہو تو نماز اسی میں جائز ہو گی پس تین چوتھائی نجاست مانع نہ ہوئی۔ تو پورا نجس ہونا بھی مانع نہ ہو گا کیونکہ بحالت اختیار دونوں برابر ہوتے ہیں۔ ابن الہمام اس کا جواب دیتے ہیں کہ نجاست کی وجہ سے خطاب ستر ساقط ہے تو ننگا ہونا بمنزلہ پہننے کے ہوا، اور جب چوتھائی پاک ہوا تو اسی کے بقدر خطاب متوجہ ہوا اور بقدر نجس ساقط ہو گیا تو ہم نے توجہ خطاب کو ترجیح دیکر پہننا واجب رکھا کیونکہ اسمیں احتیاط ہے۔ قاضی موصوف نے امام محمد کے قول کو احسن کہا ہے۔ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ یہ محل نظر ہے اسلئے کہ جب پاک سے بدن ڈھکنے کا حکم ساقط ہوا تو نجس سے بدن ڈھکنے کا حکم دوسرا ہونا چاہیئے اور وہ موجود نہیں تو نفی اصلی باقی رہی۔

قولہ وترک الشئی الخ امام محمد کے قول "وفی الصلوٰۃ عریانا ترک الفروض" کا جواب ہے کہ یہ لازم نہیں آتا اسلئے کہ جب کسی چیز کا ترک اسطرح ہو کہ اسکا خلیفہ موجود ہو تو وہ ترک نہیں ہوتا اور یہاں قیام و رکوع کا خلیفہ ایماء موجود ہے۔

قولہ ومن لم یجد الخ اگر کسی کے پاس کپڑا ہی نہ ہو تو وہ بیٹھ کر نماز پڑھے اور رکوع و سجدہ اشارہ سے کرے۔ بیٹھنے کی بابت بعض نے تو یہ کہا ہے کہ اسی طرح بیٹھے جسطرح نماز میں بیٹھنا ہے، منیہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔ صاحب بحر کہتے ہیں کہ اس قول کے بموجب عورت تو رک کریگی، اور بعض نے کہا ہے کہ دونوں پاؤں قبلہ کیطرف پھیلا کر بیٹھے اور عورۃ غلیظہ پر ہاتھ رکھے جیساکہ ذخیرہ میں ہے۔ صاحب بحر نے باتباع صاحب حلبیہ پہلے مذہب کو ترجیح دی ہے کیونکہ اسمیں ایک تو استتار زائد ہے دوسرے قبلہ کی طرف پاؤں کرنے سے احتیاط ہے لیکن غنیہ میں دوسرے مذہب کو اولیٰ کہا ہے کیونکہ اس صورت میں پردہ پوشی زائد ہے۔ شروح ہدایہ میں یہی مذکور ہے اور شرنبلالی، صاحب ذخیرہ، سراج، درر، صاحب تبیین وغیرہ اسی پر چلے ہیں۔ علامہ ابن عابدین کہتے ہیں کہ یہی صواب ہے۔ اسواسطے کہ تشہد والی نشست میں مقعد دونوں پاؤں پر ہوتی ہے تو رکوع و سجود کیلئے اشارہ کرنے وقت اس کی عورۃ غلیظہ اس شخص کی بہ نسبت زیادہ کھلے گی جو اپنی مقعد زمین پر رکھ کر بیٹھا ہو کما ہو محسوس مشاہد، پھر بیٹھ کر نماز پڑھنا عام ہے دن میں ہو یا رات میں، گھر میں ہو یا جنگل میں۔۔۔ یہی صحیح ہے۔ جیساکہ منیہ میں مصرح ہے۔ بعض مشائخ نے بیٹھ کر نماز پڑھنے کو دن کے ساتھ خاص کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ رات کے وقت کھڑا ہو کر پڑھے اسلئے کہ رات کی تاریکی اس کو چھپالے گی۔ قولہ ہکذا فعلہ الخ: بیٹھ کر نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضہ وانس رضہ بن مالک سے روایت ہے کہ چند صحابہ کرام رضہ دریائی سفر کیلئے کشتی میں بیٹھے، کشتی ٹوٹ گئی اور وہ حضرات سمندر سے ننگے نکلے اور انھوں نے بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھی، علامہ زیلعی نے اس اثر کی بابت گو یہ کہا ہے کہ یہ غریب ہے۔ لیکن علامہ عینی اور سبط ابن الجوزی فرماتے ہیں "روی الخلال باسنادہ عن ابن عمر ان قوما انکسرت بہم السفینۃ فخرجوا عراۃ وکانوا یصلون جلوسا یومؤن بالرکوع والسجود ایماء" برؤسہم" علامہ عینی نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کے خلاف کوئی اثر مروی نہیں فحل محل الاجماع، حضرت ابن عمر رضہ، ابن عباس رضہ، عطاء، عکرمہ، قتادہ، اوزاعی، احمد سب سے یہی منقول ہے۔
قولہ فان صلی قائما الخ امام نووی نے اس کی بابت خراسانی مشائخ سے تین وجہیں ذکر کی ہیں (۱) اس حالت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا واجب ہے، امام احمد، زفر، بشیر، امام مالک، امام شافعی اور ابن المنذر اسی کے قائل ہیں (۲) قعود واجب ہے۔ امام مزنی اسی کے قائل ہیں۔ (۳) اختیار ہے بیٹھ کر پڑھے یا کھڑے ہو کر، ہمارے مشائخ کے نزدیک اگر کسی نے اس حالت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھی تو جائز تو ہے لیکن پہلی صورت افضل ہے۔ کیونکہ ارکان یعنی قیام اور رکوع و سجود صرف حق نماز ہے اور ستر عورۃ حق نماز اور حق ناس ہر دو ہے۔
(تنبیہ) کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کی صورت میں رکوع و سجود کیلئے اشارہ بھی کر سکتا ہے یا نہیں؟ ظاہر ہدایہ سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ جائز نہیں۔ لیکن صاحب تبیین نے ملتقی الابحر سے نقل کیا ہے ان شاء صلی عریانا بالرکوع والسجود او مومیا بہما اما قائما او قاعدا اسمیں تصریح ہے کہ بحالت قیام اشارہ جائز ہے۔ صاحب بحر کہتے ہیں علی ہذا فالمخیر فیہ اربعۃ اشیاء، وینبغی ان یکون الرابع دون الثالث فی الفضل۔ صاحب سعایہ کہتے ہیں کہ حق یہی ہے کہ چاروں صورتیں جائز ہیں۔ طرابلسی برہان میں، زاہدی مجتبیٰ میں، حلبی شرح صغیر و شرح کبیر میں قہستانی جامع الرموز میں اور الیاس زادہ شرح جامع الرموز میں اسی پر چلے ہیں۔

قالَ ويَنوِي الصلٰوةَ التي يدخل فيها بنيةٍ لا يفصل بينها وبين التحريمة بعمل

ترجمہ ــــــ صحتِ نماز کی پانچویں شرط نیت کا بیان ــــــ

اور نیت کرے اس نماز کی جس کو پڑھنا چاہتا ہے۔ اس طرح کہ نہ فصل ہو اس کے اور تحریمہ کے درمیان کسی عمل سے

تشریح :۔ قولہ وینوی الصلٰوۃ الخ۔ صحتِ نماز کے لئے پانچویں شرط نیت کا ہونا ہے۔ نیت کی بابت چند امور قابل لحاظ ہیں اول نیت کی لغوی تحقیق دوم اس کے شرعی معنی، سوم مشروعیتِ نیت کا مقصد، چہارم بیان شروطِ نیت، پنجم نیت کی شرعی حیثیت اور اس کا حکم، ششم ضابطۂ اشتراطِ نیت، ہفتم وقت نیت، ہشتم محل نیت، نہم کیفیت نیت۔

تشریح امر اول :۔ لفظ نیت یاء کی تشدید کے ساتھ ہے۔ اور تخفیف یاء بھی ایک لغت ہے۔ اس کی لغوی حقیقت عزم القلب علی الشئی ہے۔ یعنی قصد و ارادہ اور دل کا عزم، قاموس میں ہے،، نوی الشئی ینویہ نیۃً مشددۃً و تخفف قصدہ، اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ نیت کی اصل نویۃ ہے واؤ کو یاء سے بدل کر یاء کا یاء میں ادغام ہوگیا۔ چنانچہ علامہ سیوطی نے توشیح میں کہا ہے،، النیۃ بالتشدید من نوی بمعنی قصد والاصل نویۃ قلبت الواؤ یاء وادغمت الیاء فی الیاء،، لہٰذا اس اصل کے بعد یاء کی تخفیف کیسے جائز ہوسکتی ہے؟ شیخ حموی نے حواشی اشباہ میں اس کا جواب دیا ہے کہ یاء کی تخفیف گو خلافِ قیاس ہے تاہم مسموع ہے۔ اس لئے اعتراض کی گنجائش نہیں، پھر صاحب بحر فرماتے ہیں کہ نیت، عزم اور قصد تینوں ارادۂ حادثہ کے نام ہیں لیکن عزم اس کو کہتے ہیں جو فعل پر مقدم ہو۔ اور قصد اس کو کہتے ہیں جو فعل سے مقترن ہو۔ اور نیت اس کو کہتے ہیں جو مقترن بالفعل ہو اور تحت العلم بالمنوی داخل ہو۔

تشریح امر دوم : نیت کے شرعی معنی کی بابت تلویح میں ہے،، قصد التقرب الی اللہ تعالیٰ فی ایجاد الفعل،، اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ نیت ترک منہیات کو شامل نہیں ہے[عہ]۔ اس لئے علامہ حموی حاشیہ اشباہ میں فرماتے ہیں کہ نیت کی بہتر تعریف یہ ہے،، توجہ القلب نحو ایجاد فعل او ترکہ موافق لغرض جلب نفع او دفع ضرر حالاً او مآلاً،، یعنی فی الحال یا انجام کار جلب نفع یا دفع مضرت کی خاطر دل کا کسی فعل کے ایجاد کرنے یا اس کے ترک کرنے کی طرف متوجہ ہونا نیت کہلاتا ہے۔ نیت کی تفسیر یوں بھی کی گئی ہے،، انہا الارادۃ المتوجہۃ نحو الفعل ابتغاءً لوجہ اللہ وامتثالاً لحکمہ،، کہ نیت وہ ارادہ ہے جو حق تعالیٰ کی خوشنودی اور تعمیل حکم کی خاطر کسی فعل کی طرف متوجہ ہو، بعض نے اس کی تفسیر یوں کی ہے،، ہی تحرک النفس الیٰ امتثال الشارع،،

عہ واجیب عنہ بان التکلیف بترک المنہیات انما ہو بالکف عنہ لا بعدم الاصلی لانہ غیر مقدور کما ہو محقق فی کتب الاصول والکف داخل فی الفعل ۱۲ سعایہ۔

تشریح امر سوم :- صاحب نہایہ وغیرہ نے لکھا ہے کہ مشروعیت نیت کا مقصد عبادات کو عادات سے اور بعض عبادات کو بعض سے تمیز دینا ہے جیسے جلوس فی المسجد کبھی برائے استراحت ہوتا ہے اور کبھی برائے تقرب، اسی طرح کسی کو روپیہ پیسہ دینا کبھی بطور ہبہ ہوتا ہے اور کبھی کسی غرض دنیوی کے پیش نظر ہوتا ہے اور کبھی بطریق تقرب ہوتا ہے۔ علیٰ ھٰذا اعضاءِ وضو کا دھونا کبھی خنکی حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے اور کبھی برائے قربت وقس علیہ۔ پس عبادات کا امتیاز عادات سے اور بعض عبادات کا امتیاز بعض سے نیت ہی کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اسی لئے بعض فقہاء نے کہا ہے کہ جو فعل نہ عبادت ہو نہ اپنے غیر کے ساتھ ملتبس ہو اس میں عزم و نیت شرط نہ ہوگی۔ جیسا کہ ابن وہبان نے اپنے منظومہ میں اس کی تصریح کی ہے۔ پس ایمان و معرفت خوف ورجاء اور قراءۃ قرآن واذکار میں اشتراط نیت کی احتیاج نہیں اس لئے کہ یہ امور بذاتِ خود ممتاز ہیں (کذافی الاشباہ والنظائر)

تشریح امر چہارم :- صاحب اشباہ نے ذکر کیا ہے کہ نیت کیلئے چند شرطیں ہیں (۱) اسلام کا ہونا، اسی لئے کافر کی کوئی عبادت صحیح نہیں (۲) تمیز، پس صبی غیر ممیز اور مجنون کی عبادت صحیح نہ ہوگی۔ (۳) منوی کا علم ہونا تو جو شخص مثلاً فرضیتِ صلوٰۃ سے ناواقف ہو، اس کی نماز صحیح نہ ہوگی۔ کما صرح بہ فی القنیۃ (۴) نیت اور منوی کے درمیان امر منافی کا نہ ہونا۔ اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ تحریمہ سے پہلے نیت کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ اس کے بعد کوئی منافی امر پیش نہ آئے۔ اصل فعل میں عدم جزم اور تردد کا ہونا بھی امر منافی کے قبیل سے ہے۔ جیسا کہ فقہاء نے کتاب الصوم میں صوم یوم الشک کی بحث میں ذکر کیا ہے۔ البتہ قطع فعل کی نیت کرنا مبطل عبادات نہیں ہے۔ پس اگر کسی نے اثناء وضو یا اثناء نماز میں قطع صلوٰۃ یا قطع وضو کی نیت کی تو یہ فعل منقطع نہ ہوگا۔ تاوقتیکہ وہ اس کو چھوڑ کر کوئی دوسری عبادت شروع نہ کرلے،

تشریح امر پنجم :- بعض افعال کیلئے نیت شرط ہوتی ہے اور بعض کیلئے سنت، مثلاً وضوء اور غسل کیلئے نیت سنت ہے۔ اور عبادات مقصودہ کے لئے شرط ہے، اسی طرح تیمم میں اور نبیذ تمر اور سور حمار سے وضو کرنے میں نیت شرط ہے۔ وغیر ذالک،

امر ششم کی تشریح صاحب ہدایہ کے قول "والاصل فیہ اھ" کے ذیل میں اور امر ہفتم کی تشریح "والمتقدم علی التکبیر اھ" کے ذیل میں اور امر ہشتم کی تشریح "والشرط ان یعلم بقلبہ اھ" کے ذیل میں اور امر نہم کی تشریح "ثم ان کانت الصلوٰۃ اھ" کے ذیل میں پیش کی جائے گی۔ واللہ الموفق۔

محمد حنیف غفرلہٗ گنگوہی۔

والاصل فیہ قولہ علیہ السلام "الاعمال بالنیات"، ولان ابتداء الصلوٰۃ بالقیام وھو متردد بین العادۃ والعبادۃ ولا یقع التمیز الا بالنیۃ.

ترجمہ:۔

اور اصل اس میں حدیث "الاعمال بالنیات" ہے اور اس لئے کہ نماز کی ابتداء قیام سے ہوتی ہے جو عادت اور عبادت کے درمیان دائر ہے۔ اور امتیاز صرف نیت ہی سے ہوسکتا ہے۔ تشریح:۔

قولہ والاصل فیہ الخ اس میں امر ششم کی طرف اشارہ ہے۔ جس کی تشریح یہ ہے کہ امام شافعی کے یہاں اشتراطِ نیت کا ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ امر جس پر ثواب وعقاب مرتب نہیں ہوتا، جیسے مباحات ومعاملات ان میں نیت شرط نہیں ہوتی اور اس کے ماسوا میں نیت شرط ہوتی ہے۔ خواہ وہ عبادت مقصودہ ہو یا نہ ہو، اور ہمارے یہاں اشتراطِ نیت کا ضابطہ یہ ہے کہ ہر عبادت مقصودہ کیلئے نیت شرط ہے۔ رہے وسائل سو بعض میں نیت شرطِ صحت ہوتی ہے۔ جیسے تیمم میں اور نبیذ تمر اور سور حمار سے وضو کرنے میں نیت شرط ہے اور بعض وسائل میں نیت شرط نہیں ہوتی۔ جیسے صحت وضو، ستر عورت، استقبال قبلہ، تطہیر ثوب اور آذان وغیرہ کے لئے ہمارے یہاں نیت شرط نہیں ہے۔

اب عبادات مقصودہ نماز وغیرہ کیلئے نیت کے شرط ہونے پر بعض حضرات نے تو ارشاد نبوی "انما الاعمال بالنیات" سے استدلال کیا ہے۔ جیساکہ ہدایہ کے پیش نظر قول میں مذکور ہے۔ لیکن اس استدلال پر دو وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے۔ اول یہ کہ ہمارے نزدیک حدیث کے معنی یہ ہیں انما ثواب الاعمال بالنیات یعنی اس میں ثواب مراد ہے۔ صحت سے کوئی تعرض نہیں فلا دلالۃ لہ علی اشتراطہا لصحۃ عمل من الاعمال، شرح تنقیح میں اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ عبادات مقصودہ سے مقصود ثواب ہی ہوتا ہے۔ پس جب وہ عبادات اس مقصود سے خالی ہوں گی تو ان کی صحت نہیں ہوسکتی، بخلاف وضوء وغیرہ وسائل کے کہ ان سے دو چیزیں مقصود ہوتی ہیں۔ ایک ثواب۔ اور ایک ما شرط لہ کی صحت۔ اب اگر ثواب فوت ہوجائے تو اس کے فوت ہونے سے صحت فوت نہ ہوگی۔ پس اسی حیثیت سے نماز وغیرہ کیلئے نیت کو شرط کہا گیا ہے،

دوسرا اعتراض ابن نجیم مصری کہتے ہیں کہ اصولیین کے بیان کے مطابق یہ حدیث خبر واحد ہونے کی وجہ سے ظنی الثبوت وظنی الدلالۃ ہے جو مفید سنیت واستحباب ہوتی ہے۔ نہ کہ مفید وجوب وفرضیت جیساکہ ابن ملک نے شرح منار میں ذکر کیا ہے، شیخ اسماعیل فرماتے ہیں کہ ابن نجیم کا یہ اعتراض صحیح نہیں کیونکہ حدیث مشہور ہے جس کی صحت پر اتفاق ہے، کذا فی الطحطاوی،

سراج ہندی نے شرح مغنی میں قول باری "وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین" سے استدلال کیا ہے۔ اور یہ منحۃ السلوک میں بھی مذکور ہے مگر بعض حضرات اس سے متفق نہیں، کیونکہ اکثر مفسرین کے نزدیک یہ آیت باب توحید میں وارد ہے اس لئے کہ اسکے بعد صلوٰۃ و زکوٰۃ کا اس پر عطف کیا گیا ہے فلا تکون مما نحن فیہ "

پس اثباتِ اشتراطِ نیت کیلئے بہتر استدلال اجماعِ مسلمین ہے جیسا کہ ابن المنذر وغیرہ نے بیان کیا ہے درمختار میں بھی یہی ہے۔

قولہ الاعمال بالنیات الخ یہ حدیث بعض حضرات کے نزدیک متواتر ہے۔ اور بعض کے نزدیک مشہور ہے اسکے متعلق ہم ص ۲۱۶ پر تفصیل سے بتا چکے کہ اس کو ائمہ حدیث نے حضرت عمرؓ، علیؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، ابو سعید خدریؓ، ابن عمرؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، انس بن مالکؓ، ابو ہریرہؓ، معاویہ بن سفیانؓ عتبہ بن عبید سلمیؓ، ہلال بن سویدؓ، عبادہ بن الصامتؓ، جابر بن عبد اللہؓ، عقبہ بن عامرؓ ابو ذرؓ، عقبہ بن مسلمؓ، سے بالفاظ مختلفہ روایت کیا ہے۔ لیکن مشہور حدیث عمرؓ ہے۔ جن سے علقمہ بن وقاص لیثی، عبد اللہ بن عامر بن ربیعہ، ذو الکلاع، عطاء بن یاسر، ناشرہ بن سمی، واصل بن عمر جذامی، محمد بن المنکدر، عبد اللہ بن علقمہ، جابر، ابو جحیفہ، ور سعید بن المسیب روایت کرنے والے ہیں۔ اور علقمہ سے محمد بن ابراہیم تیمی، سعید بن المسیب اور نافع راوی ہیں۔ اور محمد بن ابراہیم تیمی سے یحییٰ بن سعید انصاری، محمد بن محمد علقمہ، محمد بن اسحاق، داؤد بن الفرات، حجاج بن ارطاۃ، عبد ربہ بن قیس انصاری نے روایت کی ہے، اور یحییٰ بن سعید سے سفیان، مالک، حماد بن زید، عبد الوہاب وغیرہ تین سو تیس اشخاص راوی ہیں، لیکن یہ کل طرق ضعیف ہیں۔ بجز طریق یحییٰ بن سعید عن محمد تیمی عن علقمہ عن عمر کے کہ یہی ایک طریق صحیح اور مشہور ہے چنانچہ امام بخاری نے صحیح بخاری میں طریق مذکور سے اس حدیث کو سات جگہ ذکر کیا ہے۔ (۱) باب بدء الوحی۔ بلفظ ”انما الاعمال بالنیات“، (۲) کتاب الایمان (۳) کتاب الحیل۔ بلفظ ”انما الاعمال بالنیۃ“، (۴) کتاب النکاح بلفظ ”العمل بالنیۃ“، (۵) کتاب العتق، (۶) فی الہجرۃ (۷) کتاب الایمان۔ بلفظ ”الاعمال بالنیۃ“، صحیح ابن حبان میں یہ حدیث بلفظ ”الاعمال بالنیات“، بھی مروی ہے جس کے متعلق امام نووی نے بستان العارفین میں ابو موسیٰ اصبہانی سے نقل کیا ہے کہ اس کی اسناد صحیح نہیں، لیکن شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں۔ کہ یہ بات بقول بعض محلِ نظر ہے اسلئے کہ ابن حبان اور حاکم نے اربعین میں ذکر کرنے کے بعد اس کی صحت کا حکم کیا ہے، مسند امام ابو حنیفہ میں بھی یہی الفاظ ہیں جو عن یحییٰ بن سعید بن قیس الانصاری عن محمد بن ابراہیم بن الحارث التیمی عن علقمہ بن وقاص اللیثی عن عمر بن الخطاب مروی ہیں، بلکہ امام صاغانی نے مشارق میں اسی کو لیا ہے۔ جبکہ انھوں نے اس کا التزام کیا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ شریفہ پر اکتفاء کروں گا۔ پس یہ حدیث پانچ الفاظ کے ساتھ مروی ہوئی ہے۔ اور یہ کل الفاظ صحیح بخاری میں موجود ہیں سوائے ”الاعمال بالنیات“ کے۔

الاعمال بالنیات بوجہ استغراق بمعنی انما الاعمال بالنیات ہے۔ پس لفظ انما تاکید کے واسطے زائد ہے۔ اب معنی یہ ہوئے کہ لا عمل الا بالنیۃ اور ظاہر ہے کہ بلا نیت ذات عمل کی نفی مراد نہیں ہوسکتی کیونکہ بہت سے اعمال بلا نیت بھی ہوجاتے ہیں۔ اس لئے بقول علامہ طیبی حدیث کے مخاطب چونکہ اہل لسان ہیں تو ان کو وہی بات بتائی جائے گی۔

جسکا علم شارع کے بغیر نہیں ہو سکتا لہٰذا ما یفید الحکم الشرعی پر محمول کیا جائیگا یعنی عمل کا شرعی حکم نیت کے بغیر نہیں ہے
اب بالنیات کے جار مجرور کے متعلق کیلئے محذوف ماننے کی ضرورت ہے. جسکی بابت اختلاف ہے. شوافع حضرات جو عبادات مقصودہ اور وضوء غسل وغیرہ وسائل عبادتِ مقصودہ میں نیت کو شرط مانتے ہیں انکے نزدیک تقدیر عبارت صحیحۃ یا صحت الاعمال ہے. کیونکہ ظروف کے متعلقات افعال عامہ ہی ہوتے ہیں. اور صحت بھی افعال عامہ میں سے ہے. نیز وجود حسی چونکہ مطمع نظر شرعی نہیں ہے. اس لئے اعتبار شرعی متعین ہے. اور وہ وجود شرعی ہی ہے جسکو صحت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

احناف نے لفظ ثواب کو مقدر مانا ہے ای ثواب الاعمال بالنیات یعنی اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے اور شوافع کی تقدیر مذکور کے چند جوابات دیئے ہیں.

(۱) موردِ حدیث سے احناف ہی کی تائید ہوتی ہے. اس لئے کہ یہ حدیث مہاجر ام قیس کی بابت ہے. جنھوں نے ام قیس مہاجرہ کے ساتھ نکاح کی غرض سے ہجرت کی تھی، وجہ تائید یہ ہے کہ ان کی ہجرت پر گو ثواب مرتب نہیں ہوا تاہم انکی ہجرت کے بطلان کا حکم نہیں کیا گیا.

(۲) تقدیر عبارت یہ ہے کہ حکم الاعمال بالنیات اس لئے کہ بہت سے اعمال کا صدور بلا قصد و ارادہ ہوتا ہے اور حکم حکمِ دنیوی یعنی صحت اور حکمِ اخروی یعنی ثواب کے درمیان مشترک ہے. اب معاً ان دونوں کا ارادہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عموم مشترک باطل ہے. لہٰذا کسی ایک کا مراد ہونا متعین ہو گیا لیکن وہ امر متعین صحت نہیں ہو سکتی اس لئے کہ ثواب کا مدار بالاتفاق نیت پر ہے تو مراد کے لئے یہی متعین ہوگا.

(۳) نیت قصدِ تقرب سے عبارت ہے اور فعلِ قربت کا ارادہ عبادات ہی میں ہوتا ہے لہٰذا اعمال کو عبادات کے ساتھ خاص کیا جائے گا. اس لئے کہ معاملات میں افعال کی صحت منوط بالنیۃ نہیں ہے.

(۴) اگر جمیع افعال کی صحت مشروط بالنیۃ ہو جیسا کہ شوافع کی تقدیر مذکور کا مقتضی ہے تو غسل ثوب، غسل بدن اور استقبالِ قبلہ وغیرہ افعال بھی بلا نیت صحیح نہیں ہونے چاہئیں واللازم باطل فالملزوم مثلہ.

(۵) ہم نے مان لیا کہ مقدر اعتبار شرعی ہے (کما ھو قولکم) لیکن اعتبار کی دو حیثیتیں ہیں. ایک اعتبار فی نفسہ اور ایک اعتبار لغیرہ اور معنی ان دونوں میں کوئی اشتراک ہے نہیں اس لئے کہ اول مستقل ہے اور ثانی غیر مستقل. اور مستقل و غیر مستقل کے درمیان اشتراک معنوی متصور نہیں ہو سکتا. (کما حقق فی الکون فی نفسہ والکون الرابطی) تو معاً ان دونوں کا ارادہ نہیں ہو سکتا. لہٰذا ان میں سے ایک متعین ہوگا. اور وہ اعتبار فی نفسہ ہے. لانہ ھو المتبادر الظاہر (علا انہ متفق علیہ بیننا وبینکم) ملا علی قاری فرماتے ہیں " ای اعتبارھا الخ مل لصحتھا وکمالھا باختلاف الحالات" یعنی اعتبار مذکور اختلافِ حالات کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے. کہ کبھی اس کا تحقق بضمن صحت ہوتا ہے جیسے عبادات مقصودہ میں اور کبھی اس کا تحقق بضمن کمال ہوتا ہے. جیسے عبادات غیر مقصودہ میں.

(فائدہ) شیخ حلبی نے غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی میں احناف کے جوابات ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ

استدلال بالحدیث کے طریق میں جو مذکورہ نزاع ہے وہ لفظی ہے۔ اس لیے کہ یہ بالاتفاق بلانیت عدم صحت عبادات پر دال ہے۔ یعنی عبادات مقصودہ میں بالاتفاق سب کے نزدیک نیت شرطِ صحت ہے۔ اور بالاتفاق بلانیت عدم صحتِ غیر عبادات پر دال نہیں ہے۔ یعنی معاملات وعقوبات میں کسی کے یہاں بھی نیت شرط نہیں ہے۔ پس اعمال سے مراد جمیع اعمال نہیں لے سکتے۔ شرعیہ ہوں یا غیر شرعیہ۔ کیونکہ بہت سے اعمال غیر شرعیہ کا وجود بلانیت ہوتا ہے۔ نیز جمیع اعمال شرعیہ بھی مراد نہیں لے سکتے۔ عبادات ہوں یا معاملات۔ اس لیے کہ معاملات (مناکحات، معاوضاتِ مالیہ، خصومات، ترکات، امانات) اور عقوبات (حدِردۃ، حدِقذف، حدِزنا، حدِسرقہ اور قصاص) بالاتفاق نیت پر موقوف نہیں ہیں۔ فتعین ان یراد العبادات او متعلق الثواب والعقاب ا۔

(تنبیہ) شوافع حضرات نے حدیث مذکور میں جو تقدیر مانی ہے اس پر دو تخصیصیں لازم آتی ہیں۔ اول یہ کہ حدیث صرف دنیاوی اعمال کے ساتھ خاص ہو جاتی ہے۔ کیونکہ صحت جو استجماع شرائط وارکان (بحیث لیسقط الفرض عن ذمتہ) کا نام ہے۔ وہ دنیاوی احکامات میں سے ہے۔ تو حدیث دنیاوی احکام پر مقصور ہوگی حالانکہ حدیث عام ہے، تخصیص ثانی یہ ہے کہ حدیث ان احکام کے ساتھ خاص ہو گی جن میں صحت وفساد دونوں کا احتمال ہو اس لیے کہ صحت ان افعال میں جاری ہوتی ہے جن میں حلت وحرمت کی دونوں جہتیں ہوں۔ پس جو افعال قطعاً حرام ہیں جیسے زنا وسرقہ یا جو قطعاً حلال ہیں۔ حدیث عام ہونے کے باوجود اس قسم کے افعال کو شامل نہ ہوگی،

نیز احناف نے جو لفظ ثواب کو مقدر مانا ہے اس پر دو تخصیصیں لازم آتی ہیں اول یہ کہ ثواب وعقاب چونکہ احکام اخرویہ میں سے ہیں اس لئے احکام آخرت کیساتھ تخصیص ہوگی۔ دوم صرف طاعات کے ساتھ تخصیص ہوگی کیونکہ ثواب صرف طاعات پر ہی ہوتا ہے۔ پس دنیاوی احکام حدیث سے خارج رہیں گے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور سے صرف صحتِ اعمال کی تخصیص جیسا کہ شوافع کرتے ہیں، درست نہیں جس طرح ثواب اعمال کی تخصیص جو بعض فقہاء احناف نے کی ہے مناسب نہیں،

ہم پہلے بتاچکے کہ امام بخاری حدیث مذکور کو اپنی صحیح میں سات جگہ لائے ہیں کہیں ان کا مقصد صحتِ اعمال کا مدار نیت پر بتلانا ہے اور کہیں ثوابِ اعمال کو نیت پر موقوف بتلانا ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کے نزدیک حدیث کا مفہوم عام ہے جو دونوں صورتوں کو شامل ہے، چنانچہ "باب ماجاء ان الاعمال بالنیۃ والحسبۃ ولکل امرئٍ مانوی" کے بعد فرماتے ہیں۔ "فدخل فیہ الایمان والوضوء والصلوٰۃ والزکوٰۃ والحج والصوم والاحکام" کہ اس میں ایمان، وضوء، نماز، زکوٰۃ، حج، روزہ وغیرہ سب احکام داخل ہو گئے۔ مطلب یہ ہے کہ اعمال خیر کا اجر وثواب جب ہی حاصل ہو گا کہ ارادہ طلبِ ثواب کا ہو۔ اگر نیت فاسد ہے یا طلبِ ثواب کا ارادہ نہیں ہے تو وہ عمل ثواب سے خالی ہو گا۔ پس یہی کہنا مناسب ہے کہ حدیث مذکور تمام اقسام وانواع افعال کو شامل ہے جس میں اچھی نیت کے ساتھ اعمال حسنہ کرنے والوں کی مدح اور بری نیت (بقیہ ص ۳۸۸ پر)

فالمتقدم على التكبير كالقائم عنده اذا لم يوجد ما يقطعه وهو عمل لا يليق بالصلوٰة ولا معتبر بالمتأخرة منها عنه لان ما مضى لا يقع عبادة لعدم النية وفي الصوم جوزنات للضرورة

ترجمہ: اور جو نیت تکبیر سے پہلے ہو وہ گو یا تکبیر کے تت قائم ہے جبکہ کوئی قاطع نماز عمل نہ پایا جائے، اور وہ ایسا عمل ہے جو نماز کے لائق نہ ہو، اور اس نیت کا کوئی اعتبار نہیں جو تکبیر کے بعد ہو کیونکہ جو نیت سے پہلے ہو گذرا وہ نیت نہ ہونے کی وجہ سے عبادت واقع نہ ہو گا۔ اور روزہ میں بعد کی نیت بوجہ ضرورت جائز رکھی گئی ہے۔ تشریح:

(بقیہ ص ۳۸۷)

والوں کو تنبیہ مقصود ہے تاکہ وہ اپنے تمام نیک اعمال خالص لوجہ اللہ کریں۔ اور ان کو غلط و فاسد ارادوں سے محفوظ رکھیں۔ اس لئے کہ ایمان، اسلام تحصیل علم، تمام اعمال صالحہ، طاعات، عبادات، جہاد، صرف مال، زکوٰۃ وصدقات، حج بیت اللہ و ہجرت وغیرہ بھی اخلاص، للٰہیت اور اچھی نیت سے نہ ہوں بلکہ کسی غرض دنیوی یا ریا و نمود کے لئے ہوں تو ان کی کوئی قدر وقیمت خدا کے یہاں نہیں رہتی بلکہ نیت کی خرابی کی وجہ سے اعمال حبط و بیکار ہو جاتے ہیں۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "من کان یرید الحیوٰۃ الدنیا وزینتھا نوف الیھم اعمالھم وھم فیھا لا یبخسون، اولٰئک الذین لیس لھم فی الآخرۃ الا النار وحبط ما صنعوا فیھا وباطل ما کانوا یعملون۔ (جو کوئی چاہے دنیا کی زندگانی اور اس کی زینت بھگتا دیں گے ہم ان کو ان کے عمل دنیا میں۔ اور ان کو اسمیں کچھ نقصان نہیں، یہی ہیں جن کے واسطے کچھ نہیں آخرت میں آگ کے سوا اور برباد ہوا جو کچھ کیا تھا یہاں اور خراب گیا جو کمایا تھا) نیز سنن ابن ماجہ میں آپ کا ارشاد ہے۔ "انما الاعمال کالوعاء اذا طاب اسفلہ (ای نیتہ) طاب اعلاہ واذا فسد اسفلہ فسد اعلاہ" بہرکیف حدیث مذکور عام ہے۔ اور جب وہ عام ہوئی تو تقدیر عبارت بھی عام ہونی چاہیئے مثلاً عبرۃ الاعمال، ثمرۃ الاعمال، حسبۃ الاعمال وغیرہ۔

قولہ ولان ابتداء الصلوٰۃ الخ یعنی نماز میں نیت اس لئے بھی شرط ہے کہ اس کی ابتدا قیام سے ہوتی ہے اور قیام کبھی برائے عبادت ہوتا ہے اور کبھی کسی اور غرض سے ہوتا ہے۔ تو کسی چیز کے ذریعہ سے امتیاز ہونا ضروری ہے۔ اور امتیاز صرف نیت ہی سے ہو سکتا ہے ورنہ صورۃً عادت اور عبادت دونوں ایک ہی طرح ہیں۔ سوال یہ ضروری نہیں کہ امتیاز نیت ہی سے ہو، اللہ اکبر سے بھی ہو سکتا ہے۔ جواب نہیں، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ کسی اور غرض سے کہا ہو۔ سوال جب امتیاز نیت ہی سے ہوتا ہے تو قیام کے ساتھ نیت کی مقارنت ضروری ہونی چاہیئے، حالانکہ ضروری نہیں، جواب مقتضائے قیاس تو یہی ہے لیکن جوز التقدیم فی الجملۃ لانہ فی حکم المتحقق معہ:۔

قولہ والمتقدم الخ :- امر ہفتم کا بیان ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ نیت کا تکبیر تحریمہ کیساتھ متقارن ہونا امام شافعیؒ کے یہاں تو شرط ہے اور ہمارے یہاں مستحب ہے۔ پس ہمارے نزدیک نیت صلوٰۃ کی تقدیم بھی جائز ہے بشرطیکہ درمیان میں کوئی ایسا فعل نہ پایا جائے جو قاطع نماز ہو، رہی نیت کی تاخیر سو ہمارے یہاں اس نیت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ جو تکبیر کے بعد ہو اسلئے کہ جو عمل نیت سے پہلے ہو گذرا وہ نیت نہ ہونے کی وجہ سے عبادت واقع نہ ہوگا اور باقی اجزاء اسی پر مبنی ہیں اس لئے نماز جائز نہ ہوگی۔

البتہ امام کرخی سے منقول ہے کہ نیت متاخرہ سے بھی نماز ہو جائے گی، لیکن اس تاخیر کی گنجائش کہاں تک ہے؟ اس کی بابت مختلف آراء منقول ہیں (۱) ثنا کے اندر اندر جائز ہے (۲) تعوذ تک جائز ہے (۳) فاتحہ کے بعد تک جائز ہے (۴) رکوع تک جائز ہے۔ (کذا فی البنایہ) علامہ ابن عابدین کہتے ہیں کہ رکوع وغیرہ کی تصریح امام کرخی نے نہیں کی بلکہ علماء نے ان کے مذہب کے بموجب تاخیر کا جواز نکالا ہے۔ کسی نے ثنا تک کسی نے رکوع تک کسی نے قعدہ تک، قنیہ کی عبارت "کبر فغفل عن النیۃ ثم نواہا یجوز" اسی طرح فتاوی عتابی اور خزانۃ الفتاوی کی عبارت "نسی النیۃ عند قولہ اللہ اکبر فنوی عند قولہ لا الٰہ غیرک یصیر شارعا"، امام کرخی رحمہ اللہ ہی کے قول پر مستخرج ہے۔

امام کرخی رح کی دلیل یہ ہے کہ نماز روزہ کی طرح ہے اور رمضان کے روزہ میں ہمارے یہاں اور نفلی روزہ میں بالاتفاق نیت متاخرہ جائز ہے تو نماز میں بھی جائز ہوگی، صاحب ہدایہ "وفی الصوم جوزت للضرورۃ" سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ مقتضائے قیاس تو یہی ہے کہ روزہ میں بھی نیت متاخرہ جائز نہ ہو۔ لیکن اس میں بعد کی نیت کو ضرورت کی وجہ سے جائز رکھا گیا ہے۔ کیونکہ طلوع فجر کا وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے۔ اسی وقت نیت شرط ہونے میں سخت مشقت وحرج ہے۔ اور حرج شرعاً مرفوع ہے۔ برخلاف نماز کے کہ وہ جاگنے کی حالت میں ہوتی ہے (کاکی) پس اس سلسلہ میں امام کرخی کا قول معتبر نہیں ہے۔ چنانچہ صاحب جوہرہ نے اس کی تصریح کی ہے، اشباہ میں ہے "نقل ابن وہبان خلافاً بین المشائخ خارجاً عن المذہب موافقاً لقول الکرخی فقیل یجوز تاخیر النیۃ الی الرکوع وقیل الی الرفع منہ وقیل الی الثناء وقیل الی التعوذ والکل ضعیف والمعتمد انہ لابد من القران حقیقۃً او حکماً"۔

(فائدہ) مستحب تو یہی ہے کہ نیت شروع ہی سے مقارن ومتصل بالتکبیر ہو تاہم نیت کی تقدیم بھی جائز ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ اب رہی یہ بات کہ تقدیم صرف وقت کے اندر جائز ہے یا وقت سے پہلے بھی جائز ہے؟ سو بحر الرائق میں ہے "ظاہر اطلاقہم یفید ان النیۃ قبل دخول الوقت صحیحۃ کالطہارۃ قبلہ لکن ذکر ابن امیر حاج عن ابن ہبیرۃ اشتراط دخول الوقت للنیۃ المتقدمۃ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وہو مشکل وفی ثبوتہ تردد لعدم وجودہ فی کتب المذہب۔

کہ فقہاء کا ظاہر اطلاق اسی کا مفید ہے کہ طہارت کی طرح نیت بھی قبل از دخول وقت صحیح ہے۔ لیکن ابن امیر حاج

نے ابن ہُبیرہ سے نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک نیت منقدمہ کیلئے دخولِ وقت شرط ہے، مگر یہ مشکل ہے اور اس کے ثبوت میں تردد ہے، کیونکہ کتب مذہب میں اس بات کا کہیں وجود نہیں ہے۔ صاحب نہر اور علامہ حصکفی نے بھی اسی کی پیروی کی ہے حتیٰ قال الحصکفی فی الدر المختار "جاز تقدیمہا ولو قبل الوقت"، نیت کی تقدیم جائز ہے گو دخولِ وقت سے پہلے ہو۔

بحر الرائق میں یہ بھی ہے کہ علامہ زیلعی نے تبیین الحقائق میں جو یہ کہا ہے "یجوز التقدیم بحیث لو سئل عنہا امکنہ ان یجیب من غیر فکرۃ"، اور منیۃ المصلی میں اس کو اجناس کی طرف منسوب کیا گیا ہے (یعنی نیت کی تقدیم جائز ہے جبکہ اس پوزیشن میں ہو کہ اگر اس سے پوچھا جائے تو اس کو فی الفور بلا تامل جواب دینا ممکن ہو)، یہ صرف محمد بن سلمہ کا قول ہے جیساکہ بدائع، خانیہ اور خلاصہ میں مذکور ہے ورنہ مذہب یہی ہے کہ مطلقاً نیت منقدمہ سے نماز جائز ہے۔ سواء کان بحیث یقدر علی الجواب من غیر فکرۃ اولا :۔

قولہ وھو عمل لا یلیق الخ :۔ نیت منقدمہ جائز ہے بشرطیکہ کوئی قاطعِ صلوٰۃ عمل صادر نہ ہو، اب قاطعِ صلوٰۃ عمل کون سا ہے؟ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قاطعِ صلوٰۃ عمل وہ ہے جو نماز کے لائق نہ ہو جیسے کھانا پینا وغیرہ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ قاطعِ صلوٰۃ عمل وہ ہے جو جنسِ نماز سے نہ ہو، اور یہ ظاہر ہے کہ مثلاً اگر وضو میں نیت کی پھر مسجد تک گیا تو درمیان میں مشی پائی گئی۔ اب بعض مشائخ نے تو مشی کو از جنسِ نماز مانا ہے لکونہ توجہا الیہا، اور بعض نے کہا ہے کہ مالیس من جنس الصلوٰۃ سے مراد وہ عمل ہے جو دال بر اعراض ہو جیسے کلام اور اکل طعام وغیرہ۔

فی الخلاصۃ "عن محمدؒ لو نوی عند الوضوء انہ یصلی الظہر او العصر مع الامام ولم یشتغل بعد النیۃ بما لیس من جنس الصلوٰۃ الا انہ لما انتہی الی مکان الصلوٰۃ لم تحضرہ النیۃ جازت صلوٰتہ بتلک النیۃ وھکذا روی عن ابی حنیفۃ رح و ابی یوسف اھ"، خلاصہ میں امام محمد سے مروی ہے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی کہ ظہر کی یا عصر کی نماز امام کیساتھ پڑھوں گا اور وضو کے بعد ایسے کام میں مشغول نہیں ہوا جو جنس نماز سے نہیں ہے اور مسجد گیا لیکن جب نماز شروع کی تو اس وقت اس کے دل میں نیت حاضر نہ تھی تو پہلی نیت سے یہ نماز صحیح ہو جائے گی۔ اور ایسا ہی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف سے مروی ہے اھ۔ صاحب ہدایہ نے بھی تجنیس[1] میں رقیات سے امام محمد کا بھی قول نقل کیا ہے۔ پس یہی صحیح ہے کہ درمیانی مشی ایسا فعل نہیں جو لائق نماز نہ ہو بخلاف کھانے پینے وغیرہ کے۔

---

[1] عبارۃ المصنف فی التجنیس "اذا توضأ فی منزلہ لیصلی الظہر ثم حضر المسجد وافتتح الصلوٰۃ بتلک النیۃ فان لم یشتغل بعمل آخر یکفیہ ذالک، ھکذا قال محمد رح فی الرقیات لان النیۃ المتقدمۃ تبقی الی وقت الشروع حکماً کما فی الصوم اذا لم یبدلہا بغیرہا اھ۔ ۱۲ فتح القدیر۔

محمد حنیف غفر لہ گنگوہی

وَالنیۃُ ھِیَ الارادۃُ وَالشرطُ ان یعلم بقلبہٖ ایَّ صَلوٰۃٍ یصلی اَمَّا الذکرُ بِاللِّسَان فلاَ معتبرَبہٖ ویحسن ذالک لاجتماع عزیمتہٖ

ترجمہ

اور نیت وہی ارادہ ہے اور شرط یہ ہے کہ اپنے دل سے یہ جانے کہ کون سی نماز پڑھ رہا ہے، رہا زبان سے کہنا سو اس کا کوئی اعتبار نہیں اور یہ بہتر اس لیے ہے تاکہ قلبی عزم مجتمع ہو جائے۔ تشریح :۔

قولہ والشرط ان یعلم الخ امر ششم کا بیان ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ محل نیت قلب ہے اور نیت کے شرط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے قلب سے اس بات کو جانے کہ کون سی نماز پڑھ رہا ہے تاکہ تمیز ہو جائے، رہا زبان سے نویت ان اصلی اھ کہنا سو اس کا کچھ اعتبار نہیں۔ کیونکہ ذکر لسانی تو زبان کا فعل ہے۔ اور نیت فعل قلبی ہے تو زبان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے ظہر کا عزم کیا اور زبان سے عصر نکلا تو کچھ مضر نہیں جیسا کہ قنیہ میں تشریح موجود ہے۔

پھر صاحب ہدایہ کے قول ,, والنیۃ ھی الارادۃ والشرط ان یعلم اھ ،، پر ایک اعتراض ہوتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ علامہ عینی نے بنایہ میں شیخ الاسلام سے اور صاحب درر شرح غرر نے بحوالہ مجمع الفتاوی شیخ عبدالواحد سے نقل کیا ہے کہ صرف جان لینے کا نام نیت نہیں ہے۔ اس لیے کہ کفر کے جاننے سے کافر نہیں ہو جاتا لیکن اگر یہ نیت کرے کہ (معاذ اللہ) کل کفر کردوں گا تو فوراً کافر ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر مسافر اقامت کو جان لے تو مقیم نہیں ہو جاتا لیکن اقامت کی نیت کرلے تو مقیم ہو جاتا ہے معلوم ہوا کہ جاننا اور چیز ہے اور نیت کرنا شئی دیگر ہے۔ پس صاحب ہدایہ کا قول مذکور صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ نیت کی تفسیر بالعلم کی طرف راجع ہے۔

بعض حضرات نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ موصوف کی مراد اس نماز کی تخصیص کا جزم ہونا ہے جسکو وہ پڑھنے جارہا ہے۔ اور اس کو فعل عادت سے ممتاز کرنا ہے۔ اگر وہ نفل ہو اور اگر فرض ہو تو اس نماز سے ممتاز کرنا ہے جو اخص اوصاف یعنی فرضیت میں اسکی مشارک ہے۔ اور ظاہر ہے کہ تخصیص و تمیز علم کے بغیر ناممکن ہے۔ لیکن ملا خسرو نے الدرر میں اس جواب کے متعلق کہا ہے کہ اس سے تو اعتراض اور قوی ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جزم علم خاص ہے۔ پس بہتر جواب وہ ہے جسکی طرف علامہ عینی نے اشارہ کیا ہے۔ اور صاحب درر نے اسکی تصویب بھی کی ہے۔ اور وہ یہ کہ موصوف کی مراد اس بات کو بیان کرنا ہے کہ نیت جو ارادہ کا نام ہے اسمیں عمل قلب معتبر ہے۔ جو ارادہ کے لئے لازم ہے۔ اور وہ عمل قلب یہ ہے کہ بداہتہً اس بات کو جانتا ہو کہ کون سی نماز پڑھ رہا ہے یہانتک کہ اگر اس سے پوچھا جائے تو اس کو فی الفور بلا تأمل جواب دینا ممکن ہو، اگر بلا تأمل جواب پر قادر نہ ہو تو نماز صحیح نہ ہو گی۔ معلوم ہوا کہ علم نیت کے علاوہ ہے۔ لیکن نیت کے لئے علم شرط ہے، وقریب منہ ماذکرہ ابن ملک فی شرح مجمع البحرین لتاویل کلام محمد بن سلمۃ (کذا فی السعایہ) :۔

قولہ اما الذکر باللسان الخ جاننا چاہیے کہ نیت کرنیکی تین صورتیں ہیں (۱) صرف نیت قلب پر اکتفا ہو،

(۲) بلا قصدِ قلب صرف تلفظ پر اکتفا ہو (۳) قصد قلب اور تلفظ باللسان دونوں جمع ہوں۔
پہلی صورت کی بابت اس پر اتفاق ہے کہ اس سے نماز جائز ہوگی۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ و تابعین سے یہی منقول ہے، اور خانیہ میں جو یہ مذکور ہے کہ امام شافعی کے یہاں تلفظ باللسان ضروری ہے یہ نقل مردود ہے۔ کیونکہ کتب شوافع میں تلفظ باللسان کا استحباب مرقوم ہے (بحر الرائق)
دوسری صورت کے متعلق خطیب شربینی نے الاقناع میں اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس سے نماز جائز نہ ہوگی ہمارے تمام اصحاب نے بھی اسی کی تصریح کی ہے۔ البتہ زاہدی نے شرح قدوری میں شرح صباغی سے نقل کیا ہے کہ جو شخص نیت میں حضور قلبی سے عاجز ہو تو اس کیلئے صرف تلفظ باللسان کافی ہے لان التکلیف بحسب الوسع شیخ حلبی نے بھی غنیۃ المستملی میں اسی کو برقرار رکھا ہے۔ اور علامہ حصکفی نے بھی درمختار میں شروطِ صلوٰۃ کے ذیل میں اسی کی پیروی کی ہے۔
لیکن خود شیخ حلبی نے حلبۃ المحلی میں اور انکی اتباع کرتے ہوئے صاحب بحر نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ یہ تو نیت کا بدل اپنی رائے سے قائم کرنا ہے جو ممنوع ہے۔ شیخ حموی حاشیہ اشباہ میں اس کا جواب دیتے ہیں کہ جب وہ شخص نیت قلبی پر قادر نہیں تو اسکے حق میں ذکر باللسان اصل ٹھہرا نہ کہ بدل، علامہ ابن عابدین رد المحتار میں فرماتے ہیں کہ بدل کی بہ نسبت اصل کو اپنی رائے سے قائم کرنا اور بھی زیادہ قبیح ہے تو یہ بطریق اولیٰ جائز نہ ہوگا۔ (سعایہ)
بہرکیف اول تو نماز میں نیت جزو اعظم ہے دوسرے کوئی فعل عزم کے بغیر صادر نہیں ہوتا پس صورت مذکورہ ایک تو مہمل دوسرے زاہدی معتزلی کی رائے پر نماز کے ایک رکن اعظم کا مدار جسکے نہ ہونے سے نماز نادرد ہو ہرگز جائز نہیں کہ اس مسئلہ پر اعتماد کیا جائے، پھر تعجب زاہدی معتزلی پر نہیں کیونکہ وہ امام اعظم کو اپنے اعتقاد پر خیال کرتا ہے، بلکہ تعجب اس طبقہ پر ہے جو بلا تامل زاہدی کے اقوال پر اعتماد کرتے ہیں۔ (عین الہدایہ)
رہی تیسری صورت سو صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں البتہ اگر کوئی شخص زبانی ذکر سے یہ قصد کرے کہ اس کا عزم قلبی مجتمع ہو جائے تو جائز ہے، اور تجنیس میں فرماتے ہیں "النیۃ بالقلب لانہا عملہ ولا معتبر بالتکلم ومن اختارہ اختارہ لتجتمع عزیمتہ" (فتح) شرح طحاوی میں ہے "الافضل ان یشتغل قلبہ بالنیۃ ولسانہ بالذکر ویدہ بالرفع (کفایہ)
(فائدہ) تلفظ باللسان کی فقہی حیثیت کیا ہے سنت ہے یا مستحب، بدعت ہے یا مکروہ؟ اس کی بابت ہمارے فقہاء کی عبارتیں مختلف ہیں۔ ایک جماعت نے تو اس کو حسن یا مستحب کہا ہے جنہیں سے صاحب ہدایہ بھی ہیں۔ اور شراح ہدایہ نے اسی کو برقرار رکھا ہے۔ صاحب وقایہ نے مختصر میں، نسفی نے کافی میں۔ اور قاضی خاں نے اسی کی پیروی کی ہے۔ اور زاہدی نے مجتبیٰ میں اسی کی تصحیح کی ہے۔ منیہ میں ہے کہ

یہی مختار ہے، غرر اور تنویر میں بھی اسی پر جزم کیا ہے۔ اور شوافع کا مذہب بھی یہی ہے۔
اور بعض حضرات نے اس کو مکروہ کہا ہے۔ کیونکہ علامہ عینی نے جامع کردری سے اور شرنبلالی نے مجمع الروایات سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب تلفظ باللسان کرتے سنا تو زجر و توبیخ فرمائی۔ مرقاۃ میں مالکی مذہب بھی بتایا گیا ہے لیکن زجرِ عمرؓ کا جواب یہ ہے کہ آپ نے مطلق تلفظ پر زجر نہیں کیا بلکہ جہر بالتلفظ پر زجر کیا ہے۔ اور ملا علی قاری نے جہر بالنیۃ کے غیر مشروع ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ پس حضرت عمرؓ کے زجر سے مطلق تلفظ کی کراہت ثابت نہیں ہوتی۔

صاحب تحفہ نے اس کو سنت کہا ہے جس کو صاحب اختیار نے امام محمد کی طرف منسوب کیا ہے لیکن علامہ ابن عابدین نے بدائع سے نقل کیا ہے کہ امام محمد نے یہ بات نماز کی بابت نہیں کہی بلکہ حج کی بابت کہی ہے، لوگوں نے نماز کو بھی حج پر محمول کر لیا وھو حمل مع الفارق،

بعض حضرات نے اسکو بدعت کہا ہے، حنابلہ کا مذہب یہی ہے، ملا علی قاری نے مرقاۃ میں ابن القیم کی زاد المعاد سے نقل کیا ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کیلئے کھڑے ہوتے تو صرف تکبیر کہتے اور کسی چیز کا تلفظ نہیں کرتے تھے، نہ تلفظ بالنیۃ کرتے نہ اصلی صلوٰۃ کذا مستقبلاً للقبلۃ اھ کہتے، یہ تو بالکل بدعت ہے جو آپ سے کہیں منقول نہیں، نہ سند صحیح کے ساتھ نہ سند ضعیف کے ساتھ نہ مسند کے ساتھ نہ مرسل کے ساتھ، بلکہ یہ بات صحابہ سے بھی منقول نہیں اور نہ تابعین میں سے کسی نے اس کو مستحب سمجھا نہ ائمہ اربعہ نے۔ ملا علی قاری نے اس نقل سے کچھ پیشتر یہ بھی ذکر کیا ہے کہ "ابن حجر مکی نے یہ بات بہت ہی عجیب کہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نیت حج کا تلفظ کیا ہے پس ہم نے باقی عبادات کو اسی پر قیاس کر لیا۔ ہم کہتے ہیں کہ حج کی بابت بھی نویت الحج منقول نہیں بلکہ اللھم انی ارید الحج منقول ہے اور یہ دعا و اخبار ہے جو نیت کے قائم مقام نہیں ہو سکتا اِلّا یہ کہ اس کو انشاء بنایا جائے۔ اور انشاء قصد و نیت پر موقوف ہے۔ اور قصد الثانی غیر معلوم ہے فمع الاحتمال لایصح الاستدلال ومع عدم صحۃ جعلہٖ مقیسا علیہ فال، پھر ابن حجر نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کا عدم ورود عدمِ وقوع پر دال نہیں، ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی مردود ہے اس لئے کہ اصل تو عدمِ وقوع ہی ہے جبتک کہ کوئی دلیل اس کے وجود پر دال نہ ہو اور وجود کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ چنانچہ امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے دریافت کیا: ہل یقول شیئاً قبل التکبیر؟ قال: لا۔" (انتہیٰ کلام القاری)

پس جن لوگوں نے اس کو سنت کہا ہے بقول شیخ شرنبلالی اس کی تاویل یہ کی جائے گی کہ سنت سے انکی مراد سنتِ نبی علیہ السلام نہیں بلکہ سنتِ بعض مشائخ ہے۔ اسی طرح صاحب منیہ وغیرہ نے جو اس کو مستحب کہا ہے اس سے مراد مستحب شرعی نہیں بلکہ مستحب عرفی ہے۔ بمعنی ما احبہ العلماء والمشائخ، اس تفصیل سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ جن لوگوں نے اس کے متعلق انہ سنۃ کہا ہے ان کے لحاظ سے ان کی عبارت بہتر ہے۔ جنہوں نے انہ مستحب کہا ہے اور انہ مستحب کی بہ نسبت صاحب وقایہ کی عبارت "والقصد مع لفظہ افضل" بہتر ہے۔ (باقی برص ۳۹۴)

ثم ان كانت الصَّلوٰةُ نفلاً يكفيه مطلقُ النيةِ وكذا اذا كانت سنةً في الصحيح و ان كانت فرضًا فلا بُدَّ مِنْ تعيينِ الفرضِ كالظهر مثلاً لاختلافِ الفروض

ترجمہ

پھر اگر نماز نفل ہو تو اس کو مطلق نیت کرنا کافی ہے اور اسی طرح اگر نماز سنت ہو صحیح قول میں، اور اگر نماز فرض ہو تو فرض کا معین کرنا ضروری ہے جیسے ظہر ہے مثلاً کیونکہ فروض مختلف ہیں :- تشریح !

قولہ ثم ان كانت الصلوٰة الخ یہاں سے امر نہم کا بیان ہے جسکی تشریح یہ ہیکہ نفل نماز تو بالاتفاق مطلق نیت سے صحیح ہوجاتی ہے، رہی سنت سو اس کی نیت کے متعلق اختلاف ہے. ذخیرہ اور تجنیس میں ظاہر الروایہ اسی کو کہا ہے کہ سنت بھی مطلق نیت سے صحیح ہو جاتی ہے. صاحب ہدایہ نے اسی کی تصحیح کی ہے. اور ابن الہمام نے فتح القدیر میں اسکو محققین کی طرف منسوب کیا ہے. طرابلسی نے برہان میں اسی کی پیروی کی ہے، محیط میں ہیکہ یہ عام مشائخ کا قول ہے، جامع المضمرات میں بھی اسی کی تصحیح ہے. در مختار میں ہیکہ یہی معتمد ہے. خزانۃ الفتاوی اور منیۃ المفتی میں ہیکہ یہی مختار ہے۔

دوسرا قول یہ ہیکہ سنت میں متابعت نبی علیہ السّلام یا سنت کی نیت کرنا ضروری ہے. بعض مشائخ نے اسی کی تصحیح کی ہے، علّامہ عینی نے بنایہ میں شرح وجیز سے نقل کیا ہے کہ امام شافعیؒ اسی کے قائل ہیں. نیز سنت فجر کی بابت حسن بن زیاد نے امام صاحبؒ سے روایت کیا ہے کہ یہ نیت تطوع سے ادا نہ ہوگی بلکہ سنت یا متابعت رسول علیہ السّلام کی نیت کرنی ہوگی، بزازیہ میں ہے کہ اگر تراویح میں مطلق نماز کی یا نفل کی نیت کی تو صحیح یہ ہے کہ جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ سنت مخصوصہ ہے. تو عہدہ برآ ہونے کے لئے صفت خاصہ کی رعایت ضروری ہے. البتہ اکثر متاخرین اسی پر ہیں کہ سنن و تراویح مطلق نیت سے ادا ہوجاتی ہیں. ظہیریہ میں بھی اسی کے مثل ہے، حاصل یہ کہ اس مسئلہ کی بابت تصحیح مختلف ہے، اسی لئے ہمارے اصحاب کی ایک جماعت صاحب سراجیہ، صاحب منیہ، صاحب ظہیریہ اور ابن الہمام وغیرہ نے کہا ہے کہ احتیاط اسی میں ہے کہ مطلق نیت پر اکتفا نہ کرے بلکہ سنت یا متابعت رسول علیہ السّلام کی نیت کرے، فتاویٰ قاسم بن قطلو بغا میں بھی ایسا ہی ہے۔

(فائدہ) محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے کہ مجھے ایک حلبی شیخ کی کتاب کی بابت مباحثہ کا اتفاق ہوا. اس میں لکھا تھا کہ جس جگہ جمعہ صحیح ہونے میں شک ہو تو جمعہ کے بعد جو چار رکعات پڑھی جاتی ہیں ان میں یہ نیت کرے کہ وہ آخری ظہر ہے جس کا میں نے وقت پایا اور ابھی ادا نہیں کیا اس صورت میں اگر جمعہ

(بقیہ ص۳۹۳)

اور ان میں سب سے بہتر صاحب ہدایہ کی عبارت ہے حیث ذکر وجہ الحسن فافاد ان الحسن لیس لنفسہ بل لغیرہ فقال - اما الذکر باللسان فلا معتبر بہ و یحسن ذالک لاجتماع عزیمتہ " فافہم وتشکر :-

صحیح ہو گیا تو یہ سنت ہو جائے گی۔ ایک دوسرے شیخ نے اس کا انکار کیا اور ایک مصری شیخ سے فتویٰ معلوم کیا تو اس نے عدم جواز کا فتویٰ دیا، میں نے کہا کہ یہ فتویٰ اس پر متفرع ہے کہ سنت میں نیت کی تعیین شرط ہے۔ اور حلبی نے جو کچھ کہا ہے وہ مبنی بر تحقیق ہے۔ اس لئے کہ جب اس نے آخری ظہر کی نیت کی تو اصل صلوٰۃ کی نیت اس کے وصف کے ساتھ کی ہے اور جب واقع میں اصل منتفی ہوئی تو وصف بھی منتفی ہو گا، اور ہم مذہب مختار کی بنیاد پر کہتے ہیں کہ بطلانِ وصف موجب بطلانِ اصل صلوٰۃ نہیں ہے۔ پس اصل صلوٰۃ کی نیت باقی رہی۔ جس سے سنت ادا ہو جائے گی۔ پھر میں نے مصری مفتی سے مراجعت کی اور اس سے یہی بات کہی تو اس نے اپنے فتویٰ سے رجوع کیا:۔

قولہٗ وان کانت فرضاً الخ اور اگر نماز فرض ہو تو فرض کا معین کرنا ضروری ہے۔ مثلاً ظہر ہے یا عصر، اس واسطے کہ فرضیت نفس صلوٰۃ پر ایک زائد وصف ہے۔ اسلئے اسکی تعیین ضروری ہو گی۔ اور مطلق نیت سے نماز ادا نہ ہو گی۔ وجہ یہ ہیکہ نماز کا وقت ظرف ہے جو نماز سے بچ رہتا ہے۔ جس میں دیگر نماز پڑھنے کی گنجائش رہتی ہے۔ پس وقت کے ہر جزو میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ اس میں کوئی اور نماز پڑھی جائے۔ اس لئے نمازی کے معین کئے بغیر معین نہ ہو گا۔ بخلاف صوم رمضان کے کہ اس میں تعیین کی ضرورت نہیں بلکہ وہ ہمارے نزدیک مطلق نیت سے بھی ادا ہو جائیگا۔ اس لئے کہ اس کا وقت معیار ہے جو شارع کی جانب سے متعین ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ رمضان میں کسی واجب آخر کی نیت کرے تو وہ رمضان ہی سے ادا ہو گا الا یہ کہ وہ مسافر ہو کر اس کے حق میں رمضان مثل شعبان کے ہے:۔

(فائدہ) اشباہ میں قنیہ سے منقول ہیکہ نمازی چھ قسم کے ہیں (۱) جو فرض اور نفل نماز کو جانتا ہے کہ فرض وہ ہے جسکے کرنے میں ثواب اور نہ کرنے میں عذاب ہے۔ اور سنت وہ ہے جسکے کرنے میں ثواب ہے، اور نہ کرنے میں عذاب نہیں۔ پس اس نے اگر ظہر، عصر کی نیت کی تو کافی ہے (۲) جو فرض و نفل کو جانتا ہے اور فرض کی نیت سے نماز پڑھتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ فرض کسقدر ہے اور سنت کتنی ہے، اس کی نماز بھی درست ہے (۳) جو فرض کی نیت سے نماز پڑھتا ہے مگر فرض کے معنی نہیں جانتا اس کی نماز کفایت نہیں کرتی (۴) جو یہ جانتا ہے کہ لوگ جو نمازیں پڑھتے ہیں ان میں بعض نمازیں فرض ہیں اور بعض نفل۔ اور وہ فرض و نفل میں امتیاز نہیں کرتا، تو اس کی نماز جائز نہیں۔ کیونکہ فرض میں نیت کا معین کرنا شرط ہے۔ اور بقول بعض اس نے جو نماز جماعت سے پڑھی اور امام کی نماز کی نیت کی تو وہ درست ہے۔ (۵) جو یہ اعتقاد کرے کہ ہر نماز فرض ہے اس کی نماز جائز ہے (۶) جو یہ نہیں جانتا کہ خدا کی نماز بندوں پر فرض ہے اور پنجگانہ نماز پڑھتا ہے اسکی نماز جائز نہیں (غایۃ الاوطار)

(تنبیہ) تعداد رکعات کی نیت کرنا شرط نہیں۔ یہانتک کہ اگر پانچ رکعات ظہر کی نیت کی اور چوتھی پر قعدہ کیا تو کافی ہے اور نیت مذکور لغو ہے۔ اور نیت کعبہ بھی شرط نہیں اسی پر فتویٰ ہے مگر بنظر اختلاف اولیٰ ہے۔ اور عمارت کعبہ یا حجر اسود یا مقام ابراہیم کی نیت پر نماز جائز نہیں مگر جبکہ اس سے مراد جہت کعبہ ہو تو صحیح ہے (باقی بر صفحہ ۳۹۶)

وَاِنْ کَانَ مُقْتَدِیًا بِغَیْرِہٖ یَنْوِی الصَّلٰوۃَ وَمُتَابَعَتَہٗ لِاَنَّہٗ یَلْزَمُہٗ فَسَادُ الصَّلٰوۃِ مِنْ جِھَتِہٖ فَلَا بُدَّ مِنَ الْتِزَامِہٖ

ترجمہ: اور اگر دوسرے کی اقتداء کرنیوالا ہو تو وہ نماز کی اور دوسرے کی متابعت کی نیت کرے، کیونکہ اسکو نماز کا فساد امام کی جانب سے لازم آتا ہے تو متابعت کا التزام ضروری ہے:۔ تشریح:

قولہ وان کان مقتدیا الخ مقتدی کے لیے نیت نماز کیساتھ نیت متابعت بھی ضروری ہے کیونکہ اسکی نماز کا فساد امام کی جانب سے آتا ہے تو مقتدی کو اقتداء کا التزام کرنا ضروری ہے تاکہ جو فساد لازم آئے اس کا ضرر اس پر خود کے قبول کرنے اور لازم کرنے سے ہو جیسے نفع کمال نماز امام کی طرف سے ملتا ہے۔ پھر صاحب کتاب نے متابعت امام کی نیت کے لئے فرمایا ہے تو اگر اس نے نماز امام کی نیت کی تو جائز نہ ہوگا یہی اصح ہے اگرچہ اس نے امام کی تکبیر کا انتظار کیا ہو۔ (خلاصہ) کیونکہ اس نے اقتداء کی نیت نہیں کی اس لئے کہ یہ نماز تنہا بھی پڑھی جاتی ہے لہٰذا نماز جمعہ و جنازہ اور نماز عیدین میں بقول مختار نیت ضروری نہیں۔ کیونکہ یہ نمازیں تنہا نہیں پڑھی جاتیں۔ بہرکیف اگر دل میں متابعت کی نیت ہو تو زبان کا کوئی اعتبار نہیں اگرچہ وہ نماز امام کا قصد کرے یا زبان سے کہے۔ اور اگر اقتداء کا قصد نہیں ہے تو چاہے زبان سے متابعت کہے یا نہ کہے کچھ مفید نہیں۔ اور اقتداء کی نیت یوں کرنی چاہیئے۔ الٰہی میں فرض وقتی کو قبلہ رخ ہو کر اس امام کی متابعت میں پڑھنا چاہتا ہوں۔ (مفید):۔

(فائدہ) بدائع میں ہے کہ "ایک شخص بارادۂ جماعت گھر سے نکلا، جب امام تک پہونچا تو اس نے تکبیر کہی اس وقت حضور نیت نہیں ہے تو یہ جائز ہے، اس کا مفاد یہ ہے کہ نیت اقتداء کی طرح تقدیم جائز ہے سید طحطاوی حاشیہ میں فرماتے ہیں کہ قہستانی نے جو ذکر کیا ہے وہ اس مفاد کے معارض ہے وہ کہتے ہیں کہ امام کے تحریمہ پر نیت اقتداء کی تقدیم صحیح نہیں بلکہ نیت تحریمہ امام کے بعد ہونی چاہیئے۔ بعض ائمہ بخارا اسی کے قائل ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ امام کے اللہ کہنے کے بعد اور اکبر کہنے سے پہلے نیت کرے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ جب امام ہو تب امامت پر کھڑا ہو تب نیت کرے۔ عام علماء کا قول یہی ہے۔ و ہو اجود والاول ہو الصحیح (سعایہ):۔

(بقیہ صفحہ ۳۹۵)

حاصل یہ کہ قبلہ کا استقبال فرض ہے اور استقبال ہونے کی حالت میں اس کی نیت کرنا ضروری نہیں (عینی) اسی پر فتویٰ ہے۔ پس نیت نہ کرنا تو جائز ہے لیکن خلاف کعبہ مثلاً عمارت کعبہ، حجر اسود یا محراب مسجد کی نیت کرنا مفسد نماز ہے۔ اور فرق یہ ہے کہ نیت نہ کرنا تو موافقت بلا نیت ہے، اور خلاف کعبہ کی نیت کرنا مخالفت بہ نیت ہے حتیٰ کہ اس میں خوف کفر ہے۔ تو جن کے نزدیک استقبال کا ہونا نیت سے مستغنی کرتا تھا اور نیت شرط نہ تھی ان کے نزدیک بھی نیت خلاف کعبہ مفسد نماز ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ درمختار میں جو یہ سمجھا ہے کہ عمارت کعبہ، مقام ابراہیم اور محراب مسجد کی نیت کے مسائل اس مرجوح قول پر متفرع ہیں کہ نیت قبلہ شرط ہے۔ یہ سمجھنا ضعیف ہے، بلکہ یہ مسائل بالاتفاق ہیں (عینی الہدایہ):۔

قَالَ وَيَستقبلُ القِبلَةَ لقولِهٖ تعالیٰ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطرَهٗ، ثُم من كان بمكةَ ففرضُهٗ اصابَةُ عينِها ومن كان غائبًا ففرضُهٗ اصابةُ جهتِها هو الصحيحُ لان التكليف بحسبِ الوسع

ترجمہ ـــــ صحتِ نماز کی چھٹی شرط استقبالِ قبلہ کا بیان

اور قبلہ کی طرف منہ کرے، کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "پھیر دو اس کی طرف اپنے چہرے کو" پھر جو شخص مکہ میں ہو اس کا فرض عینِ کعبہ کی سیدھ ہے اور جو مکہ سے غائب ہو اس کا فرض جہتِ کعبہ کی سیدھ ہے یہی صحیح ہے کیونکہ تکلیف بقدرِ طاقت ہوتی ہے۔

تشریح!

قولہ ویستقبل القبلۃ الخ صحتِ نماز کے لئے چھٹی شرط استقبالِ قبلہ ہے۔ فقہاء کے قول "استقبال القبلہ" میں سین برائے طلب نہیں اس لئے کہ فرض مقابلہ ہے نہ کہ طلبِ مقابلہ بلکہ یستقبل یہاں بمعنی یقبل ہے جیسے استقر یستقر۔ نبہ علیہ ابن نجیم والشرنبلالی وغیرہما، سوال سین برائے طلب ہو تو سکتا ہے بایں طور کہ اس سے نیتِ استقبالِ کعبہ کے شرط ہونے کی طرف اشارہ ہو، جواب اشتراطِ نیتِ استقبالِ کعبہ صرف جرجانی اور اس کے متبعین کا قول ہے اور صحیح یہ ہے کہ نماز کے لئے نیتِ کعبہ شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ خلاصہ اور بنایہ میں مصرح ہے۔

قولہ لقولہ تعالیٰ الخ صحتِ نماز کیلئے قبلہ کا استقبال شرط ہے دلیل حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "فول وجہک شطر المسجد الحرام وحیث ما کنتم فولوا وجوھکم شطرہ اھ" اب پھیر و منہ اپنا طرف مسجد الحرام کے اور جس جگہ تم ہوا کرو پھیرو منہ اسی کی طرف۔ بعض مفسرین کا قول ہے کہ شطر بمعنی وسط ہے۔ بمعناہ "فول وجہک وسط المسجد الحرام" اور مسجدِ حرام وہی کعبہ ہے فانہا واقعۃ فی وسط المسجد الحرام" قاضی بیضاوی کا میلان اسی طرف ہے۔ مسجد حرام اس لئے کہتے ہیں کہ وہاں مقاتلہ کرنا اور جانوروں کا شکار کرنا اور درخت اور گھاس کاٹنا وغیرہ امور حرام ہیں، نیز کسی مسجد کی اتنی حرمت و عزت نہیں جس قدر مسجد الحرام کی ہے، "وحیث ما کنتم فولوا" کا مطلب یہ ہے کہ تم جہاں کہیں ہوا کرو حضر میں یا سفر میں، مدینہ میں یا کسی دوسرے شہر میں، جنگل میں یا دریا میں یا خود بیت المقدس میں، غرض جہاں بھی ہوا کرو کعبہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھو۔

امام ابوداؤد نے جہاد میں، ترمذی نے ایمان میں، نسائی نے محاربہ میں اور امام بخاری نے صلوٰۃ میں حضرت انس بن مالک رضؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد روایت کیا ہے،

أُمِرْتُ اَن اُقاتِلَ النَّاسَ حتّٰی یقولوا لا الٰہ الا اللہ فاذا قالوھا وصلّوا صلوتنا واستقبلوا قبلتنا واکلوا ذبیحتنا فقد حرمت علینا دماءھم واموالھم الا بحقھا وحسابھم علی اللہ۔

مجھے لوگوں سے جنگ کرنیکا حکم دیا گیا ہے یہانتک کہ وہ لا الٰہ الا اللہ کہدیں جب وہ یہ کہدیں اور ہماری جیسی نماز پڑھیں اور ہمارے قبلہ کی طرف منہ کرنے لگیں اور ہمارا ذبیحہ کھالیں تو ان کے خون اور مال ہم پر حرام ہو گئے مگر حق کی بناء پر، باقی ان کا حساب اللہ کے حوالے ہے۔

اسی طرح امام بخاری اور امام نسائی نے حضرت انسؓ ہی سے آپ کا ارشاد روایت کیا ہے،

مَن صَلّیٰ صلوٰتنا و استقبل قبلتنا و اکل ذبیحتنا فذالک المسلم الذی لہ ذمۃ اللّٰہ وذمۃ رسول اللّٰہ فلا تخفروا اللّٰہ فی ذمتہٖ ۔

جو ہماری جیسی نماز پڑھے اور ہمارے قبلہ کی طرف منہ کرے اور ہمارا ذبیحہ کھائے تو وہ ایسا مسلمان ہے جس کیلئے اللہ اور اسکے رسول کا ذمہ ہے سو تم اللہ کی ذمہ داری میں خیانت نہ کرو۔

نیز حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک جلد باز نمازی سے ارشاد فرمایا کہ " جب تو نماز کیلئے اٹھے تو اچھی طرح وضو کر پھر قبلہ رخ ہو کر تکبیر کہہ الخ " (مسلم) :-

(تنبیہ) اشتراطِ استقبالِ قبلہ پر یہ اشکال نہیں ہونا چاہیئے کہ عبادت تو خدا کے لئے ہے اور خدا کے لئے کوئی جہت نہیں۔ پھر کعبہ کی طرف رخ کرنے کا ضروری ہونا چہ معنی دارد؟ اس واسطے کہ عبادت تو بیشک خدا ہی کیلئے ہے لیکن بقولِ کسے ع :: ہر قوم راست راہے دینے و قبلہ گاہے :: ہر ملک، ہر قوم، ہر شخص کا ایک طبعی رجحان اور قلبی میلان ہوتا ہے جو اسکو کسی نہ کسی طرف متوجہ ہونے کا داعی بنتا ہے۔ شریعت نے ملتِ ابراہیمیہ کے متبع کو غیر متبع سے ممتاز کرنے کے لئے اسی جہت کو متعین کر دیا، یا یوں کہا جائے کہ اس میں بندہ کی آزمائش مقصود ہے، کیونکہ عاقل بالغ شخص جو خدا کے حق میں جہت کو محال جانتا ہے اس کی اصل فطرت اس کی مقتضی ہے کہ وہ نماز میں کسی خاص طرف منہ کرے، اللہ نے ایسی بات کا حکم کیا جو اس کی اصل فطرت کے مقتضی کے خلاف ہے تاکہ یہ ظاہر ہو جائے کہ وہ حکم مانتا ہے یا نہیں ؟ :-

قولہٗ من کان بمکۃ الخ جاننا چاہیئے کہ نمازی مکہ میں ہوگا یا مدینہ میں یا ان کے سوا کسی اور جگہ میں، پس اگر مکہ میں ہو تو اس کا فرض استقبالِ عینِ کعبہ ہے۔ یعنی عین کعبہ کی طرف متوجہ ہونا اور کعبہ کی سیدھ باندھنا ضروری ہے خواہ اس کے اور کعبہ کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل ہو یا نہ ہو حتیٰ کہ اگر کوئی مکی اپنے گھر میں نماز پڑھے تو اس کیلئے اس طرح پڑھنا ضروری ہے کہ اگر دیوار دور کر دی جائے تو کعبہ سامنے ہو جائے، پس اگر مکہ میں کعبہ کی طرف اس طرح متوجہ ہو کر نماز پڑھے کہ اس کے چہرہ کی سیدھ سے خارج ہونیوالا خط مستقیم کعبہ پر منطبق نہ ہو تو اسکی نماز جائز نہ ہوگی، امام نسفی کی عبارتِ کنز کا ظاہر یہی ہے اور کافی میں اس کی تصریح کی ہے۔

لیکن معراج الدرایہ اور تجنیس میں اسکی تصحیح کی ہے کہ عینِ کعبہ کی شرط اس کے حق میں ہے جو مشاہدِ کعبہ (کعبہ کو دیکھنے والا) ہو اگر مشاہدِ کعبہ نہ ہو بلکہ اس کے اور کعبہ کے درمیان دیوار یا پہاڑ وغیرہ کی آڑ ہو تو اس کا حکم مثل غائب کے ہے یعنی اس کا قبلہ جہتِ کعبہ ہے نہ کہ عینِ کعبہ، صاحب بحر نے اسی کی اتباع کی ہے اور تمرتاشی نے منح الغفار میں اس کو برقرار رکھا ہے، اسی پر شرنبلالی نے جزم کیا ہے۔ بعض کتبِ فقہیہ مثلاً منیہ و درر اور الیاس زادہ کی شرح نقایہ کا ظاہر اطلاق ہے۔ اسی لئے تمرتاشی نے شرح زاد الفقیر میں کہا ہے کہ شروح اور متون اور فتاویٰ کا اطلاق اسی پر دال ہے کہ حائل ہونے اور نہ ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور اگر نمازی مدینہ میں ہو تو اس کے حق میں بھی عین کعبہ کا استقبال ضروری ہے جیساکہ عینی نے شرح ہدایہ میں ذکر کیا ہے۔ وبہ صرح فی الدر المختار کیونکہ مدینہ کا قبلہ وحی سے ثابت ہوا ہے۔

اور اگر نمازی غیر حرمین میں ہو یعنی کعبہ سے دور کا باشندہ ہو تو امام قدوری کے شیخ ابو عبداللہ جرجانی کے نزدیک اس کے لیے بھی عین کعبہ کا استقبال ضروری ہے. لیکن بقولِ صاحب ہدایہ ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اس کے حق میں صرف جہتِ کعبہ شرط ہے. بقول علامہ عینی جمہور علماء، ثوری، ابن المبارک، احمد، اسحاق، داؤد مزنی، شافعی، احناف سب کا یہی قول ہے. اور یہی امام ترمذی نے حضرت عمر رض، علی رض، ابن عباس رض سے روایت کیا ہے. شیخ ابوالحسن کرخی اور شیخ ابوبکر رازی بھی اسی کے قائل ہیں، ہمارے اور جرجانی کے اس اختلاف کا ثمرہ نیتِ عینِ کعبہ کے شرط ہونے میں ظاہر ہوگا کہ جرجانی کے نزدیک نیتِ عینِ کعبہ شرط ہے. شیخ ابوبکر محمد بن الفضل کا قول بھی یہی ہے. اور ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے. شیخ ابوبکر ابن حامد بھی اسی کے قائل ہیں. اور یہی مختار ہے جیسا کہ بدائع میں ہے. بعض حضرات نے محراب میں ابن حامد کا قول اختیار کیا ہے اور صحرا میں فضلی کا (کذا فی النہایہ) ذکر السیوطی فی الدر المنثور انہ اخرج البیہقی عن ابن عباس رض مرفوعاً انہ قال "البیت قبلۃ لاہل المسجد والمسجد قبلۃ لاہل الحرم والحرم قبلۃ لاہل الارض فی مشارقہا ومغاربہا من امتی" فھذا یؤید مذہب الجمہور (سعایہ) ۱۲

(فائدہ اولیٰ) معراج میں جہت کی تعریف یہ لکھی ہے کہ جہت کعبہ وہ طرف ہے کہ جب آدمی اس کی طرف منہ کرے تو کعبہ یا فضاءِ کعبہ کا تحقیقاً یا تقریباً مقابلہ ہو جائے. تحقیقی مقابلہ یہ ہے کہ اگر چہرہ کی سیدھ سے ایک خط افق عمود پر کھینچا جائے تو وہ کعبہ یا اس کی فضا پر گذرے. اور تقریبی مقابلہ یہ ہیکہ خط مذکور کسی قدر منحرف ہو کر گذرے مگر اس طرح کہ چہرہ کی سطح کعبہ یا اس کی فضا کے مقابل باقی رہے. اب جہت معلوم کرنے کے دو طریقے ہیں.

(۱) فرض کرو کہ نقطہ د پر ایک نمازی ہے جس کی پیشانی سے اگر عمود افق پر نکالا جاتا ہے تو وہ کعبہ کی دیوار یا اس کی فضا پر نقطہ ج میں ملاقی ہوتا ہے. اس خط د ج پر اگر ایک عمود نمازی کے دائیں بائیں نکالو مثلاً آ ب تو خط اب جہت کعبہ ہوگی یعنی جو شخص اس خط پر سوائے نقطہ د کے کسی جگہ دائیں یا بائیں ہو جائیگا تو وہ تقریباً مقابلِ کعبہ یا مقابل فضا ہوگا. اس لیے کہ تھوڑے فاصلہ میں تو ذرا سا دائیں بائیں سرکنے سے مقابلہ جاتا رہتا ہے. اور جب فاصلہ زیادہ ہو تو اسی کے مناسب سرکنے سے مقابلہ جاتا ہے. مثلاً چاند جو لوگوں سے بہت دور ہے تمام شہر کے آدمیوں کو یکساں معلوم ہوگا. یعنی اگر ایک جگہ ایک کے سر پر ہوگا تو سب شہروں کے لوگوں کو ہر جگہ سر پر ہی معلوم ہوگا. اسی طرح کعبہ کا فاصلہ جب بہت دور ہوتا ہے تو تحقیقی مقابلہ کے مقام سے ادھر اُدھر ٹل جانے سے مقابلہ زائل نہیں ہوتا.

کعبہ
ج
ا
د
ب
مقام نمازی

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ نمازی کی آنکھوں کے بیچ کے نقطہ سے دو خط ایسے کھینچے جائیں کہ وہ (باقی بر صفحہ ۴۰۰)

وَمَنْ كَانَ خَائِفاً يُصلی اِلیٰ اَیِّ جِهَةٍ قَدِرَ لِتَحَقُّقِ العُذْرِ فَاَشْبَهَ حَالَةَ الاِشْتِبَاهِ ۔

ترجمہ:
اور جو شخص خائف ہو وہ جس طرف قادر ہو نماز پڑھے تحقق عذر کی وجہ سے پس حالتِ اشتباہ کے مشابہ ہو گیا۔

تشریح: قولہ ومن کان الخ خائف کے حق میں استقبال شرط نہیں جس طرف قادر ہو نماز پڑھ لے، خوف عام ہے جان، مال، دشمن، درندہ، رہزن کسی کا ہو جیساکہ مواہب وشرح مواہب اور شامی وغیرہ میں مصرح ہے، تبیین میں ہے کہ کشتی ٹوٹ گئی اور کوئی تختہ پر رہ گیا جس کو قبلہ رُخ ہونے میں غرق ہونیکا خوف ہے تو جدھر قادر ہو نماز پڑھ لے۔ پھر بعض حضرات نے مسئلہ متن سے یہ سمجھا ہے کہ استقبالِ قبلہ شرط زائد ہے جو بعض صورتوں میں ساقط ہو جاتی ہے مگر یہ غلط فہمی ہے۔ کیونکہ مذکورہ صورت میں استقبالِ قبلہ کا سقوط عجز وضرورت کیوجہ سے ہے نہ یہ کہ قدرت کے ہوتے ہوئے استقبال قبلہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ باقی شرطوں کا بھی یہی حال ہے کہ وہ عذر کیوجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ مثلاً کسی کے ہاتھ پاؤں کٹے ہوں اور چہرہ میں زخم ہو تو وہ بلا وضو وتیمم نماز پڑھ سکتا ہے۔ اور اصح قول کے مطابق اس پر اعادہ بھی نہیں ہے۔ جیساکہ ظہیریہ وغیرہ میں ہے۔

(بقیہ ص ۳۹۹)

ایکدوسرے سے ملکر زاویہ قائمہ سے کم ہوں پس اگر کعبہ ان دونوں خطوں کے درمیان میں واقع ہو تو مقابلہ زائل نہ ہوگا ورنہ زائل ہوگا۔ صورت یہ ہے۔

کعبہ

نمازی

(فائدہ ثانیہ) خانیہ میں ہے کہ جہتِ قبلہ اس علامت سے معلوم ہوتی ہے جو قبلہ کو بتائے۔ اب یہ علامت شہروں اور گاؤں میں تو مساجد کی وہ محرابیں ہیں جن کو صحابہ وتابعین نے نصب کیا تھا، چنانچہ جب عراق کو فتح کیا تو اہل عراق کا قبلہ مشرق ومغرب کے درمیان قرار دیا اسی لئے طرفین کا قول ہے کہ ان کان بالعراق جعل المغرب عن یمینہ والمشرق عن یسارہ، اور یہ حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کے پیش نظر ہے۔ "اذا جعلت المغرب عن یمینک والمشرق عن یسارک فما بینہما قبلۃ لاہل العراق"، اور جب خراسان کو فتح کیا تو اہل خراسان کا قبلہ مغرب صیف ومغرب شتاء کے درمیان قرار دیا، اور جنگلوں اور سمندروں میں قبلہ کی علامت ستارے ہیں کیونکہ حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے "تعلموا من النجوم ما تہتدوا بہا لقبلتہ" مثلاً ہند کے اکثر شہروں میں قطب ستارہ نمازی کے داہنے شانہ پر رہتا ہے۔ تو رات کو ہر جگہ اس سے سمتِ قبلہ معلوم ہو سکتی ہے۔ (غایۃ الاوطار وسعایہ) سمتِ قبلہ کی پوری تحقیق مولانا بنوری کے رسالہ بغیۃ الاریب میں مطالعہ کے لائق ہے۔

(تنبیہ) جہتِ قبلہ معلوم کرنے کے لئے دلائل نجوم معتبر ہیں یا نہیں؟ بعض کے نزدیک معتبر ہیں اور بعض کے نزدیک معتبر نہیں۔ عام متون کا اطلاق اسی پر دال ہے (نہر) لیکن علامہ ابن عابدین نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ میں نے متون میں کوئی ایسی بات نہیں دیکھی جو اس کے عدم اعتبار پر دال ہو، کیف وقد قال تعالیٰ والنجوم لتہتدوا بہا۔ (سعایہ) ۱ھ

فَاِنْ اشتبهت علیه القبلۃُ ولیس بحضرتہ من یسألہ عنها اجتهد لانّ الصحابۃ تحرّوا وصلّوا ولم ینکر علیهم رسولُ اللّٰہ علیہ السّلام ولانّ العمل بالدلیلِ الظاهرِ واجبٌ عند انعدامِ دلیلٍ فوقہ والاستخبار فوق التحرّی ؛

ترجمہ :-

پس اگر قبلہ اس پر مشتبہ ہو جائے اور وہاں کوئی نہ ہو جس سے پوچھ سکے تو خوب غور کرے، کیونکہ صحابۂ کرام نے تحرّی سے نماز پڑھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن پر انکار نہیں فرمایا، اور اس لئے کہ دلیل ظاہر پر عمل کرنا واجب ہے اس سے بڑھ کر دلیل نہ ہونے کے وقت اور دریافت کرنا تحری سے بڑھ کر ہے ۔ تشریح :-

قولہ فان اشتبهت الخ یہ تحری کا مسئلہ ہے، تحری کے معنی طلب احری الامرین کے ہیں یعنی دو چیزوں میں سے اولی کو طلب کرنا، درمختار میں ہے بذل المجهود لنیل المقصود یعنی تحصیل مقصود کیلئے انتھک کوشش کرنا، مغرب میں ہے ،، قیل اصلہ فصدا لحرار وهو جناب القوم ثم استعیر فقیل تحریت برضائک وهو یتحری الصواب یتوخاہ ،، یعنی تحری کی اصل حرا ہے بمعنی صحن، گوشہ اور جو قوم کے محلہ سے قریب ہو پھر مستعار لیکر تحریت برضائک کہنے لگے یعنی میں نے تمہاری خوشنودی کی کوشش کی اور فلان یتحری الصواب بمعنی وہ درستگی کا طلبگار ہے) قول کا مطلب یہ ہے کہ قبلہ معلوم کرنے کے جو طریق پیشتر گذرے اگر ان کے ذریعہ سے قبلہ معلوم کرنے سے کوئی شخص عاجز ہو یعنی نہ مسجد ہو نہ ستارہ اور نہ کوئی بتانے والا اور نمازی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے کہ کس طرف ہے تو اس کو چاہئے کہ دل میں خوب غور کرے کہ قبلہ کس طرف ہو سکتا ہے؟ اور جس طرف اس کا دل گواہی دے اسی طرف نماز پڑھ لے، جمہور اسی کے قائل ہیں، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ چاروں طرف رخ کرکے چار نمازیں پڑھے تاکہ تیقن حاصل ہو جائے یہ قول شاذ اور مخالف سنت ہے (کذا فی اغاثۃ اللهفان فی مصائد الشیطان) پھر ظهیریہ اور کافی وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ محل تحری یہ ہے کہ انطماس اعلام و تراکم ظلام کی بنا پر استقبال قبلہ سے عاجز ہو، اگر آسمان صاف ہو تو اس کے لئے تحری جائز نہیں، برہان میں طرابلسی، منحۃ السلوک اور رمز الحقائق میں علامہ عینی، شرح نقایہ میں ملا علی قاری اور درر میں ملا خسرو وغیرہ کا ظاہر کلام یہی ہے۔ چنانچہ ان حضرات نے اشتباہ کی تفسیر تضام غمام وانطماس اعلام سے کی ہے یعنی بادل گھرا ہو اور علامات ناپید ہوں، تحفۃ الملوک میں ہے ،، من اشتبهت علیہ القبلۃ لا یتحری وعندہ من یسألہ ولا فی الصحراء والسماء مصحیۃ واذا عدم الدلائل وعدم المخبر ایضا فی الصحراء تحری وصلی ،، :-

قولہ ولیس بحضرتہ الخ یہ قید اس لئے لگائی ہے کہ تحری اسی وقت جائز ہے جب استقبال قبلہ سے عاجز ہو، پس جب تک عجز متحقق نہ ہو اس وقت تک تحری جائز نہ ہوگی اور عجز کا تحقق اسی وقت ہوگا جب وہاں کوئی بتانے والا بھی نہ ہو، لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ دوسرا شخص وہیں کا یا اس کے آس پاس کا باشندہ ہو اور جہت کعبہ سے واقف ہو، اور اگر وہاں دوسرا شخص تو ہو لیکن وہ بھی جہت کعبہ سے ناواقف ہو تو وہ

اور متحری دونوں برابر ہوں گے فلا یترک تحریہ بخبرہ :-

قولہ :- لان الصحابۃ الخ جواز تحری کی دلیل ہے کہ صحابہ کرام نے اسی طرح تحری سے نماز پڑھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نکیر نہیں فرمائی جیساکہ حضرت عامر بن ربیعہ رض اور حضرت جابر رض کی حدیث میں وارد ہے، حدیث عامر کی تخریج ترمذی، ابن ماجہ اور ابوداؤد طیالسی نے کی ہے " قال ، کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر ، (زاد الترمذی فی لیلۃ مظلمۃ) فتغیمت السماء واشکلت علینا القبلۃ فصلینا واعلمنا فلما طلعت الشمس اذا نحن صلینا لغیر القبلۃ فذکرنا ذالک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فانزل اللہ ، فاینما تولوا فثم وجہ اللہ ، حضرت عامر رض فرماتے ہیں کہ ہم ایک سفر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ (ترمذی میں یہ بھی ہے کہ رات اندھیری تھی) پس ہم پر قبلہ مشتبہ ہوگیا تو ہم نے نماز پڑھی اور ایک علامت لگادی (تاکہ وہ جہت معلوم رہے) جب آفتاب طلوع ہوا تو ظاہر ہوا کہ ہم نے غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھی ہے، ہم نے اس کا تذکرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو حق تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ،، سو جس طرف تم منہ کرو وہاں ہی متوجہ ہے اللہ ،،

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد قوی نہیں اور یہ حدیث ہمیں صرف اشعث ابن عثمان کی روایت سے معلوم ہے جو حدیث کے بارے میں ضعیف کہا گیا ہے۔ ابن القطان کہتے ہیں کہ یہ حدیث اشعث اور عاصم کی وجہ سے معلول ہے، اشعث تو مضطرب الحدیث اور سیئ الحفظ ہے ثقات سے منکرات روایت کرتا ہے عمرو بن علی نے اس کو متروک کہا ہے، امام بخاری، دارقطنی، ابن عدی، ابن عبد البر، ابوحاتم، ابوزرعہ، ابوموسیٰ اور دارمی وغیرہ سب ہی نے اس کو ضعیف کہا ہے علیٰ ما ذکرہ الحافظ المزی والحافظ ابن حجر، حضرت جابر رض کی حدیث تین طریقوں سے مروی ہے جن میں سے ایک طریق پر حاکم نے مستدرک میں دوسرے طریق پر دارقطنی و بیہقی نے اور تیسرے طریق پر صرف بیہقی نے تخریج کی ہے، حاکم کی روایت کے الفاظ یہ ہیں،، کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مسیر فاظل لنا غیم فتحیرنا فاختلفنا فی القبلۃ فصلی کل واحد منا علی حدۃ فجعل کل واحد منا یخط بین یدیہ لیعلم مکانہ فذکرنا للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یأمرنا بالاعادۃ وقال لنا قد اجزأت صلاتکم ،،

لیکن حدیث کے یہ تینوں طریق ضعیف ہیں، طریق حاکم میں ابوسہیل محمد بن سالم واہی راوی ہے، طریق ثانی میں احمد بن عبید اللہ بن الحسن عنبری ایک تو مجہول ہے دوسرے اس کے اور اس کے باپ کے درمیان انقطاع ہے۔ طریق ثالث میں محمد بن عبید اللہ عزرمی ضعیف ہے۔ مگر شیخ حلبی غنیۃ المستملی میں روایت ترمذی و روایت دارقطنی ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں،، ھذان الحدیثان وان کانا ضعیفین فقد تأیدا بالاجماع فان الاجماع علی ان الحکم عند الاشتباہ ہو التحری ،، کہ یہ دونوں حدیثیں گو ضعیف ہیں تاہم اجماع سے ان کو تائید حاصل ہے۔ کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ اشتباہ کی صورت میں حکم تحری ہی کا ہے۔

فان عَلِمَ انّہ اَخطأ بعدَ ما صلّے لا یُعید ھا وقال الشافعیؒ یُعید ھا اذا استدبر لتیقنہ بالخطاء ونحن نقول لیس فی وسعہ الّا التوجہ الی جھۃِ التحری والتکلیفُ مقیدٌ بالوسعِ

ترجمہ

پھر اگر غلط معلوم ہوا نماز کے بعد تو نماز نہ لوٹائے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ نماز لوٹائے اگر قبلہ کی طرف پُشت کی ہو کیونکہ اس کو خطاء کا یقین ہوگیا، ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کے بس میں صرف جہتِ تحری کی طرف متوجہ ہونا ہے اور تکلیف شرع بقدر وسعت ہے :- تشریح :-

قولہ فان علم الخ ایک شخص پر قبلہ مشتبہ ہوا اور اس نے تحری کر کے کسی جانب نماز پڑھی پھر نماز کے بعد معلوم ہوا کہ وہ سمت چوک گیا تو اب کیا کرے؟ اس کی بابت تین قول ہیں اوّل یہ کہ ظہورِ خطاء کی صورت میں مطلقًا اعادہ واجب ہے مالکیہ اسی کے قائل ہیں جیسا کہ قسطلانی نے نقل کیا ہے، وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ہم کو قبلہ کی طرف متوجہ ہونیکا حکم کیا ہے حیث قال،، وحیث ما کنتم فولّوا وجوھکم شطرہ،، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھے تو بالاتفاق ناجائز ہے، دوسرا قول شافعیہ کا ہے کہ اگر تحری سے نماز پڑھنے میں یہ ثابت ہو کہ پُشت[۵] قبلہ کی طرف تھی تو اعادہ واجب ہے۔ باقی صورتوں میں اعادہ نہیں ہے (صاحب بنایہ کہتے ہیں کہ ظاہر مذہب شوافع یہی ہے اور ان کا دوسرا قول ہمارے مذہب کی طرح ہے جس کو حلیہ شافعیہ میں مختار کہا ہے) کیونکہ اس صورت میں خطاء کا یقین ہوگیا پس یہ ایسا ہوگیا جیسے کوئی دخولِ وقت کے گمان سے قبل از دخولِ وقت فرض نماز ادا کرے یا قبل از وقت روزہ رکھے کہ بالاتفاق نماز روزہ جائز نہ ہوگا لظہور الخطاء بیقین، اسی طرح اگر کوئی دو کپڑوں، یا دو برتنوں میں جن میں سے ایک نجس ہو تحری کر کے نماز پڑھے اور بعد نماز معلوم ہو کہ تحری میں نجس کپڑا یا نجس پانی آیا تھا۔ یا کوئی حاکم کسی مسئلہ میں کوئی حکم کرے اس کے بعد کوئی نص اس کے خلاف پالے تو ان تمام صورتوں میں اعادہ لازم ہے،

تیسرا قول ہمارے اصحاب کا ہے کہ ظہور خطاء کی صورت میں مطلقًا اعادہ نہیں ہے خواہ قبلہ کا استدبار ظاہر ہو یا تیاسر یا تیامن، اور اس سلسلہ میں ہماری دو دلیلیں ہیں اوّل وہ احادیث جو سابق میں گذر چکیں جن میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اعادہ کا حکم نہیں فرمایا بل حکم باجزاء صلاتہم، دوسری دلیل یہ ہے کہ اس کی وسعت میں صرف تحری تھی اور بحکم شرع اس کے حق میں جہت تحری ہی قبلہ ہے تو اس کی نماز شرع کے مطابق ہوئی لہٰذا اعادہ کی ضرورت نہیں (فاندفع سند المالکیۃ) (باقی بر صفحہ ۴۰۴)

---

[۵] فی السعایۃ - الذی رأیتہ فی کتب الشافعیۃ کارشاد الساری والاقناع وفتاوی الانوار ہو ذکر وجوب الاعادۃ عند تیقن الخطاء علی الاظہر من دون تقیید بالاستدبار فلیراجع ۱۲ -

وَاِنْ عَلِمَ ذٰلِكَ فِي الصَّلوٰةِ اسْتَدَارَ اِلَى الْقِبْلَةِ لِاَنَّ اَهْلَ قُبَاءٍ لَمَّا سَمِعُوْا بِتَحَوُّلِ الْقِبْلَةِ اسْتَدَارُوْا كَهَيْأَتِهِمْ فِي الصَّلوٰةِ وَاسْتَحْسَنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَذَا اِذَا تَحَوَّلَ رَأْيُهٗ اِلٰى جِهَةٍ اُخْرٰى تَوَجَّهَ اِلَيْهَا لِوُجُوْبِ الْعَمَلِ بِالْاِجْتِهَادِ فِيْمَا يَسْتَقْبِلُ مِنْ غَيْرِ نَقْضِ الْمُؤَدّٰى قَبْلَهٗ

ترجمہ

اور اگر معلوم ہو جائے یہ بات نماز ہی میں تو پھر جائے قبلہ کی طرف، اسلئے کہ اہل قبا، نے جب قبلہ بدلنے کا حکم سُنا تو نماز ہی میں جس ہیئت پر تھے کعبہ کی طرف گھوم گئے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امر کو پسند فرمایا تھا۔ اسی طرح اگر اس کی رائے کسی دوسری طرف بدل جائے تو اسی طرف پھر جائے کیونکہ آئندہ حصۂ نماز میں اجتہاد کے مطابق عمل کرنا واجب ہے اس حصہ کو توڑے بغیر جو پہلے ادا ہو چکا ہے :- تشریح :-

قولہ وان علم ذالک الخ اگر تحری سے نماز پڑھنے والے کو سمت کا غلط ہونا نماز ہی میں معلوم ہو جائے تو شوافع و موالک کے نزدیک تو وہ نماز از سر نو پڑھے گا۔ لیکن ہمارے نزدیک نماز ہی میں قبلہ کی طرف پھر جائے اور اسی پر بنا کرلے شوافع کا بھی ایک قول یہی ہے اور امام نووی نے اسی کی تصحیح کی ہے، کیونکہ بیت المقدس سے خانہ کعبہ کی طرف قبلہ بدلنے کا حکم سُن کر اہل قبا، رکوع کی حالت ہی میں کعبہ کی طرف گھوم گئے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو برقرار رکھا تھا۔ چنانچہ شیخین نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ،

(بقیہ ص۴۰۳)

اور شوافع کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس شے کا مکلف بنانا جس کا علم بندہ سے حقیقۃً غائب ہو دو طرح پر ہے۔ ایک یہ کہ اس کا علم حقیقۃً جنسِ انس سے غائب ہو یعنی پوری جدوجہد کے باوجود اس کی حقیقت کا ادراک ناممکن ہو، دوسرے یہ کہ اس کا علم غائب تو ہو لیکن جدوجہد اور تامل سے اس پر مطلع ہونا ممکن ہو، اب شوافع نے جو نظائر پیش کئے ہیں وہ سب از قبیلِ ثانی ہیں اس لئے کہ جب اس نے اپنے اجتہاد سے نجس کپڑے میں نماز پڑھی پھر اس کی خطا ظاہر ہوئی تو تقصیر اور کوتاہی اسی کی جانب سے ہوئی کہ اس نے نہ تامل سے کام لیا نہ کسی سے دریافت کیا، ایسے ہی جب حکمِ حاکم کے بعد خطا ظاہر ہوئی تو تقصیر اسی کی جانب سے ہوئی کہ اس نے غور و فکر کا حق ادا نہیں کیا اگر تامل صادق سے کام لیتا تو ضرور حکم صحیح تک پہنچ جاتا وقس علیہ نظائرہ بخلاف امرِ قبلہ کے کہ یہ از قبیلِ اوّل ہے کیونکہ حقیقت وعینِ کعبہ کے علم کا مدار علامات پر ہے یہاں تک کہ اگر وہ کسی سے اس کی بابت دریافت کرے تو مسئول عنہ بھی اس کا جواب علامات ہی کے ذریعہ سے دیگا اور اشتباہ کی صورت میں عجز عن العلامات مفروض ہے اس لئے کہ اگر وہ کسی علامت پر ظفریاب ہوتا تو اشتباہ ہی نہ ہوتا، اور تضامِ غمام کی وجہ سے علامات کا مفقود ہونا من جانب اللہ اور غیر اختیاری ہے پس اُس کے حق میں توجہ الی الکعبہ کا خطاب ساقط ہو کر متعلق بالجہۃ المتحراۃ ہو گیا اور یہ اپنی وسعت کے مطابق بندگی بجالایا اس لئے اعادہ واجب نہ ہوگا۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

بينما الناسُ بقباءٍ في صلوٰة الصبح إذ جاءهم آتٍ فقال: إنّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قد أُنزلَ عليه الليلة قرآنٌ وقد أُمِرَ أن يستقبلَ الكعبةَ فاستقبلوها وكانت وجوههم الى الشام فاستداروا الى الكعبة

لوگ قبا میں صبح کی نماز میں تھے کہ یکایک اُن کے پاس ایک آنیوالا آیا اور اس نے کہا کہ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر آج کی رات ایک آیت نازل کی گئی ہے اور آپ کو حکم دیا گیا ہے کہ کعبہ کی طرف منہ کریں، یہ سُن کر سب نے کعبہ کی طرف منہ کر لئے حب کہ اُن کے منہ شام کی طرف تھے۔

نیز شیخین ہی نے حضرت براء بن عازب رضؓ سے روایت کیا ہے کہ،

كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم صلّى نحو بيت المقدس ستّة عشر شهرًا او سبعة عشر شهرًا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحبّ ان يُوجّه الى الكعبة فأنزل الله "قد نرى تقلّبَ وجهكَ في السماء" فتوجّه نحو القبلة وقال السفهاء من الناس وهم اليهودُ "ما ولّٰهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قُلْ لِلّٰهِ المشرقُ والمغربُ يَهْدِي مَن يَشاءُ الى صراطٍ مستقيم" فصلّى مع النبي صلى الله عليه وسلم رجلٌ ثم خرج بعد ما صلّى فمرّ على قومٍ من الانصارِ في صلوٰة العصر يصلّون نحو بيت المقدسِ فقال وهو يشهد انّه صلّى مع رسولِ الله صلى الله عليه وسلم وانّه توجّه نحو الكعبةِ فتحرّفَ القومُ حتى توجّهوا نحو الكعبة

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سولہ یا سترہ ماہ تک بیت المقدس کی طرف نماز پڑھی اور آپ چاہتے یہی تھے کہ کعبہ کی طرف رُخ کرنیکا حکم آجائے، پس اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی "بیشک ہم دیکھتے ہیں بار بار اٹھنا تیرے منہ کا آسمان کی طرف" پس آپنے قبلہ کا استقبال کیا، اس پر کچھ بیوقوف یہودی لوگوں نے طنز کیا کہ، "کس چیز نے پھیر دیا ان کو اُن کے قبلہ سے جس پر وہ تھے، تو کہہ اللہ ہی کا ہے مشرق اور مغرب چلائے جسکو چاہے سیدھی راہ" پس آپکے ساتھ ایک شخص نے نماز پڑھی اور پھر وہ کچھ انصار کے پاس سے گذرا جو عصر کی نماز بیت المقدس کی طرف پڑھ رہے تھے تو اُسنے شہادت کے ساتھ بتلایا کہ آپ کے ساتھ کعبہ کی طرف نماز پڑھ کر آیا ہے اس پر وہ سب لوگ کعبہ کی طرف گھوم گئے۔

(فائدہ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ سے مدینہ میں تشریف لائے تو سولہ یا سترہ ماہ تک بیت المقدس ہی کی طرف نماز پڑھتے رہے، مگر چونکہ آپ کا اصلی قبلہ اور آپ کے کمالات کے مناسب خانہ کعبہ تھا اور سب قبلوں سے افضل اور حضرت ابراہیم عؑ کا بھی قبلہ وہی تھا، ادھر یہود طعن کرتے تھے کہ یہ نبی شریعت میں ہمارے مخالف اور ملت ابراہیمی کے موافق ہوکر ہمارا قبلہ کیوں اختیار کرتے ہیں؟ ان وجوہ سے جس زمانہ میں آپ بیت المقدس کی طرف نماز پڑھتے تو دل یہی چاہتا تھا کہ کعبہ کی طرف مُنہ کرنے کا حکم آجائے اور اس شوق میں آسمان کی طرف مُنہ اٹھا کر ہر طرف کو دیکھتے تھے کہ شاید فرشتہ حکم لاتا ہو اس پر یہ آیت اُتری، "قد نرى تقلّب وجهك في السّماء فلنولّينّك قبلةً ترضٰها" جب تحویل قبلہ کا یہ حکم نازل ہوا تو آپ باجماعت مسجد نبی سلمہ میں ظہر کی نماز پڑھ رہے تھے، دو رکعت بیت المقدس کی طرف پڑھ چکے تھے نماز ہی میں آپ نے اور سب مقتدیوں نے کعبہ کی طرف منہ پھیر لیا اور باقی دو رکعتیں پوری کیں:-

(باقی بر صـ۴۰۶)

ومن اَمَّ قومًا فی لیلۃٍ مظلمۃٍ فتحرّی القبلۃَ وصلّی الی المشرقِ وتحرّی مَن خلفہ فصلّی کلُّ واحدٍ منھم الی جھۃٍ وکلّھم خلفہ ولا یعلمون ما صنع الامامُ اجزاھم لوجودِ التوجہ الی جھۃِ التحری وھذہ المخالفۃ غیرُ مانعۃٍ کما فی جوفِ الکعبۃِ ومَن علِم منھم بحالِ امامِہ تفسد صلاتُہ لانہ اعتقد امامہ علی الخطاء وکذا لو کان متقدمًا علی الامام لترکہ فرضَ المقام

توضیح اللغۃ :- اَمّ (ن) امامۃً - امام بننا، مظلمۃ تاریک، تحری تحرّیًا - دو چیزوں میں سے اولیٰ کو طلب کرنا، جوف اندرونی حصّہ :- ترجمہ :-

جس نے امامت کی کسی قوم کی اندھیری رات میں پس تحری کی قبلہ کی بابت اور نماز پڑھی مشرق کی طرف اور ان لوگوں نے بھی تحری کی جو اس کے پیچھے تھے۔ پس اُن میں سے ہر ایک نے ایک طرف نماز پڑھی درانحالیکہ یہ سب لوگ امام کے پیچھے ہیں مگر یہ نہیں جانتے کہ امام نے کیا کیا تو ان کی نماز جائز ہے، جہتِ تحری کی طرف بوجہ توجہ کی وجہ سے اور سمت امام کی مخالفت مانع نہیں جیسے جوف کعبہ کے مسئلہ میں ہے، اور جس نے جان لیا اپنے امام کی حالت کو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس نے اپنے امام کو خطاء پر اعتقاد کیا ہے، اسی طرح اگر وہ امام سے آگے ہو، فرضِ مقام ترک کرنے کی وجہ سے :- تشریح :-

قولہ ومن امّ قومًا الخ اندھیری رات میں ایک قوم پر قبلہ مشتبہ ہوا اور وہ لوگ ایسی جگہ پر ہیں جہاں کوئی عادل نہیں جس سے دریافت کر سکیں اور نہ کسی علامت سے قبلہ کا رُخ معلوم کر سکتے ہیں، اب ایک شخص نے ان کی امامت کی اور تحری کر کے قبلہ قرار دیکر مشرق کی طرف نماز پڑھی، اور ان لوگوں نے بھی تحری کی جو اس کے پیچھے تھے اور ہر ایک نے اپنی اپنی تحری کے مطابق نماز پڑھی اور امام کا حال کسی کو معلوم نہیں کہ اس کا رُخ کس طرف ہے تو اُن کی نماز ہو گئی، کیونکہ ان کے حق میں قبلہ جہت تحری ہے۔ رہی سمتِ امام کی مخالفت سو یہ مانع نہیں لیکن ان میں سے جس شخص کو اپنے امام کا حال معلوم ہو گیا اس کی نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ اس نے اپنے امام کو خطاء پر اعتقاد کیا ہے، اسی طرح جو شخص امام سے آگے بڑھ گیا اس کی نماز بھی فاسد ہو جائیگی کیونکہ اس نے اپنی

(بقیہ ص۴۰۵)

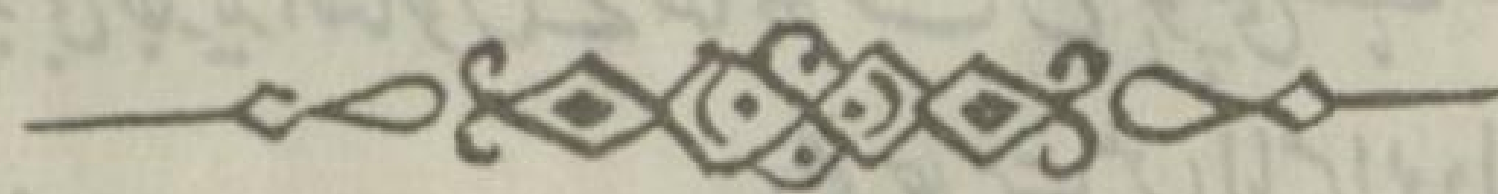
قولہ وکذا اذا تحول الخ یعنی اگر نماز میں اس کی رائے کسی دوسری طرف بدل جائے تو اسی طرف پھر جائے اسلئے کہ دلیل اجتہاد بمنزلہ دلیل نسخ کے ہے اور نسخ کا اثر آئندہ کے حق میں ظاہر ہوتا ہے نہ کہ گذشتہ کے حق میں پس آئندہ حصۂ نماز میں اس پر اجتہاد کے مطابق عمل کرنا واجب ہے اس حصّہ کو توڑے بغیر جس کو پہلے ادا کر چکا ہے، پھر گھوم جانے کی کیفیت یہ ہے کہ دائیں جانب سے گھومے نہ کہ بائیں جانب سے (کافی) کیونکہ ہر کام میں دائیں جانب سے ابتداء بہتر ہے کما روی انہ علیہ السّلام کان یحب التیامن فی کل شئی حتی فی طھورہ وتنعلہ وترجلہ وشانہ کلّہ :-

جگہ کھڑا ہونیکا فرض چھوڑ دیا اسلئے کہ اس کا مقام تو پیچھے رہنا تھا، یہ حکم جماعت سے پڑھنے کی صورت میں ہے جیساکہ کتاب میں مفروض ہے، اور اگر ہر ایک نے تنہا نماز پڑھی تو سب کی نماز جائز ہے خواہ جہت قبلہ صحیح ہو یا نہ ہو:۔

قولہ ولایعلمون ماصنع الامام الخ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مسئلہ کی وضع صلوٰۃ لیل میں ہے اور رات کی نماز جہری ہوتی ہے تو امام کی آواز سے یقیناً ہر مقتدی کو اپنے امام کا حال معلوم ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ ممکن ہے جماعت صلوٰۃ جہریہ کی قضاء میں ہو، یا ہوسکتا ہے امام جہر کرنا بھول گیا ہو، علاوہ ازیں آواز سننے سے جہت کی معرفت لازم نہیں پس یہ ہوسکتا ہے کہ آواز سے صرف اتنا جانتے ہوں کہ پیچھے نہیں ہے آگے ہے لیکن اس کا رُخ کس طرف ہے؟ اس کا امتیاز نہیں کرسکے (کذافی البنایۃ وغیرہا)

صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں کہ اظہر یہ ہے کہ دشمن یا رہزن کے خوف سے امام نے جہر نہیں کیا:۔

قولہ کمافی جوف الکعبۃ الخ یعنی جماعت جوف کعبہ میں امام کے رُخ سے دیدہ ودانستہ بعض مقتدیوں کے رُخ مخالف ہوتے ہیں اس کے باوجود نماز بلاکراہت صحیح ہوتی ہے تو ہمارے مسئلہ مذکورہ میں بھی ایسی مخالفت مانع نہ ہوگی جبکہ وہ بلاقصد ہے:۔

سُبحَانَ ربّكَ ربِّ العِزّۃِ عمّا یَصِفُوْنَ وسَلامٌ علَی المُرسلین
وَالحمدُ لِلّٰہِ ربِّ العٰلمِین

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی (فاضل دیوبند)

قدتم المجلد الثانی من غایۃ السعایۃ فی حلِ مافی الهدایہ ویتلوہ المجلد الثالث
اولہ باب صفۃ الصلوٰۃ

مؤلف کتاب کی دیگر تالیفات

(۱) **تحفۃ الادب شرح اُردو نفحۃ العرب** جو کئی بار طبع ہو کر اہل ذوق سے دادِ تحسین حاصل کر چکی ہے، اس مرتبہ کافی ترمیمات و اصلاحات اور جدید اضافوں کیساتھ بہترین کتابت اور عمدہ کاغذ پر مع ٹائیٹل نہایت اہتمام کے ساتھ طبع کرائی گئی ہے لہذا خریدتے وقت آرڈر دیتے وقت "مع اضافات جدیدہ" کا حوالہ ضرور دیجئے

(۲) **نیل الامانی شرح اُردو مختصر المعانی** جو پندرہ سال سے مسلسل طبع ہوتی رہی ہے اس مرتبہ یہ بھی معیاری کتابت طباعت اور عمدہ کاغذ پر جدید اضافوں کے ساتھ بڑے اہتمام سے شائع کی گئی ہے لہذا خریدتے وقت یا آرڈر دیتے "مع اضافات جدیدہ" کا حوالہ ضرور دیجئے۔

(۳) **ظفر المحصلین باحوال المصنفین** یہ دور حاضر کی اہم تالیفات میں سے ہے جو درس نظامی کے تمام مصنفین تمام تصانیف، ہر کتاب کے مکمل تعارف کے ساتھ اسکی شروح وحواشی کی نشاندہی، مصنف کی پوری زندگی اور اس کی مکمل سوانح حیات، مصنف کی دوسری کتابوں کی نشاندہی وغیرہ امور کا ایک ایسا دلآویز مجموعہ ہے جو تھوڑے ہی عرصہ میں ہر کہ و مہ سے غیر معمولی مقبولیت اور ہمہ گیر شہرت حاصل کر چکا ہے، اس مرتبہ نہایت قیمتی اضافوں کے ساتھ عمدہ کاغذ پر معیاری کتابت کے ساتھ شائع کی گئی ہے،

(۴) **قرۃ العیون فی تذکرۃ الفنون** درس نظامی میں پڑھائے جانے والے متداول علوم وفنون کے مفصل تعارف وتذکرے، ہر فن پر نہایت فاضلانہ بحث اس کے تدوینی دور، غرض وغایت اور موضوع کی تحقیق عمیق، زیر درس کتابوں کے علاوہ اس فن کی دیگر اہم اور معتبر کتب کی نشاندہی کا نہایت شگفتہ یہ بھی جدید اضافوں کے ساتھ شائع ہو چکی ہے۔

(۵) **فلاح وبہبود شرح اُردو قال ابوداؤد** علم حدیث میں امام ابوداؤد سجستانی کی سنن ابوداؤد کو جو مقام حاصل ہے وہ کسی پر مخفی نہیں، فلاح وبہبود، اسی کی اُردو شرح ہے جس کی خصوصیات حسب ذیل ہیں (۱) باب کے ذیل میں مفصل تقریر (۲) حدیث کے ذیل میں فقہی مسائل کا استیعاب (۳) بلاکم وکاست تمام مذاہب کے دلائل (۴) مخصوص نزاعی مسائل میں فقیہانہ کلام کے بعد احناف کیلئے وجوہ ترجیح (۵) قال ابوداؤد (جو کتاب کی مشکل ترین منزل ہے) پر محققانہ کلام اور اس کا بہترین حل (۶) باب کی جملہ احادیث پر کامیاب ترین مقدمہ، کتاب کی جلد اول ودوم طبع ہو گئی ہے، جلد سوم زیر کتابت اور باقی زیر تصنیف ہے

(۶) **الصبح النوری شرح اُردو مختصر القدوری**۔ دو جلدوں میں مکمل شائع ہو چکی ہے۔

(۷) **وہبی تحقیقات شرح اُردو قطبی تصدیقات**، (۸) **قدسی تنورات شرح اُردو قطبی تصورات**۔

(۹) **طلوع النیرین شرح اُردو ہدایہ اخیرین** (جلد اول) (۱۰) **الروض النضیر شرح اُردو فوز الکبیر**۔ شائع ہو چکی ہے